

Om tradisjonens sannhetsbevarende karakter

Ut fra en analyse av tradisjonsforståelsen hos
Hans-Georg Gadamer og Jaroslav Pelikan

Fordypningsoppgave i teologi. TEOL4901

Våren 2006, Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo

Skrevet av: Sven Thore Kloster

Veileder: Professor dr. theol Tarald Rasmussen

Innholdsfortegnelse	2
Forord	3
1. INNLEDNING	4
2. GADAMERS HISTORISKE HERMENEUTIKK	7
2.1 Forståelsens meningskontinuitet	7
2.1.1 Gadammers meningsbevaring – en grunnleggende konservativ historieforståelse i kontrast til både opplysning og romantikk	7
2.1.2 Fordom som forståelsesbetingelse. Kritikk av den historiske bevissthet	9
2.1.3 Om det klassiske. Logos som garantist for overleveringens meningskontinuitet	11
2.1.4 Historisk artikulering, verken teleologi eller epistemologisk framskritt	14
2.2 Den begrensede åpenhet: Forståelsens annerledeshet, men ikke diskontinuitet	16
2.2.1 Erfaringens og spørsmålets struktur	16
2.2.2 Den virkningshistoriske bevisshets struktur	19
2.2.3 Den begrensede åpenhet: Endring, men ikke brudd	20
3. PELIKANS FORSTÅELSE AV DET HISTORISK OVERLEVERTE	22
3.1 Begrunnelse for valget av Pelikan	22
3.2 Pelikan om meningskontinuitet vs. diskontinuitet	23
3.2.1 I spennet mellom Newmans tradisjonalisme og Harnacks historisme	23
3.2.2 Pelikans forståelse av dogmeutviklingens kontinuitet	26
3.2.3 Eksemplet med dogmet om arvesynd	27
3.3 Pelikan vs. Gadamer – en analogi som synliggjør grunnholdningen	29
3.3.1 En felles grunnholdning	29
3.3.2 Kirkefedrenes logos som <i>det klassiske</i>	29
3.3.3 Dogmeforståelsens virkningshistorie	31
3.3.4 Logos' avgrensede åpenhet – ikke tilfeldighet	32
4. KRITIKK	34
4.1 Kritikkens hensikt og grunnlag	34
4.2 To typer kritikk	34
4.2.1 Maktkritikk: Tradisjon som diskurs, ikke empiri	34
4.2.2 Metafysikk-kritikk	37
4.2.3 Kritikkens etiske konsekvenser	39
4.3 Avslutning	41
5. LITTERATUR	44

Forord

Jeg vil først av alt få takke alle som har hjulpet meg, eller bidratt på ymse vis, til at oppgaven har blitt ferdig. Takk til kollektivet, Einar og mine omgivelser for overbærenhet.

Blant de som direkte har hjulpet til vil jeg også nevne god venner som Ole Jakob Løland, Åsmund Bakkevig og Jon Arne Tandberg i hermeneutisk lesesirkel – og blant disse spesielt Jon Arne som kanskje er den som for alvor fikk meg interessert i Gadamer. Han har en utmerket evne til å snuse opp nye artikler og bidra med spennende problemstillinger, som jeg igjen tar med videre, blant annet i denne oppgaven. Takk også til Gyrid Gunnes for kollokvieinitiativ og nyttige kantinesamtaler. Gyrid slutter aldri å være et hakk mer kritisk enn det jeg i utgangspunktet tenkte var nødvendig.

Sist, og kanskje mest, vil jeg takke min kjæreste, Åste Dokka, og min veileder Tarald Rasmussen: Åste fordi hun tålmodig har bidratt med korrekturlesning og på den måten forvandlet mine mest krøkkete setninger til meningsfulle og leselige enheter, i tillegg til å være en god og inspirerende samtalepartner. Tarald fordi han sa ja til å være veileder tross sitt forskningssemester, og gav oppmuntrende støtte til valget av tematikk. Som veileder har han hatt en imponerende analytisk evne til å lese og pedagogisk forklare meg hva jeg faktisk har skrevet, slik at jeg har kunnet ta fatt på teksten igjen og foretatt de stadige, men nødvendige forandringene.

Jeg vil på slutten av denne begynnelsen også få sagt at det har vært både vanskelig og spennende å jobbe med oppgavens tematikk. Jeg har gjentatte ganger blitt slått av hvordan Gadamer har tatt innersvingen på meg, eller i det minste tatt meg på senga; ved at jeg etter å ha lest det han har skrevet om og om igjen, mer og mer har forstått hva teksten dreier seg om. Dette er muligens en sunn observasjon, men også svært irriterende da den har bidratt til at problemstillingen stadig vekk har blitt forandret underveis.

Inspirasjonen fra Gadamer har heller ikke vært til velsignelse når det gjelder oppgavens språklige stil. For mens jeg har lest Gadamer har jeg fort kunnet tro at det er naturlig at språket skal være så skriftlig formelt, så tungt og så innviklet – og dermed selv bli lurt til å ty til unødvendig tunge språklige løsninger.

Sven Thore Kloster, Oslo, mai 2006

”Die Hermeneutik muß davon ausgehen, daß wer verstehen will, mit der Sache, die mit der Überlieferung zur Sprache kommt, verbunden ist und an die Tradition Anschluß hat oder Anschluß gewinnt, aus der die Überlieferung spricht. Auf der anderen Seite weiß das hermeneutische Bewußtsein, daß es mit dieser Sache nicht in der Weise einer fraglos selbstverständlichen Einigkeit verbunden sein kann, wie es für das ungebrochene Fortleben einer Tradition gilt. Es besteht wirklich eine Polarität von Vertrautheit und Fremdheit, auf die sich die Aufgabe der Hermeneutik gründet. ... *In diesem Zwischen ist der wahre Ort der Hermeneutik*“ (Gadamer 1990: 300)¹

1. Innledning

Et av de mange kjennetegnene ved moderniteten er framveksten av en ny type historisk bevissthet som for alvor innebærer en grunnleggende problematisering av forholdet mellom historie og mening; mellom *mythos* og *logos*. Teologien har, i likhet med alle andre disipliner, verken unnslettet problematiseringen av dette forholdet, eller maktet å komme med tilfredsstillende svar på grunnlagsproblemet.

For teologiens del, som normativ disiplin, viser dette grunnlagsproblemet seg blant annet som problemet om forholdet mellom tradisjon og sannhet. I hvilken grad har teologiens *mythos* og *logos*, altså tradisjon og sannhet, noe med hverandre å gjøre? Dette blir en grunnleggende utfordring for teologien siden det dreier seg om hvorvidt fortiden er bærer av en sannhet som fremdeles er gyldig i dag. Hvorvidt tradisjonen skal forstås som norm eller kun historie bunner etter mitt syn nettopp i hvordan man tenker seg forholdet mellom *mythos* og *logos*. Dette forholdet blir videre betegnende for hvorvidt man tilnærmer seg fortiden ut fra en tankegang om historisk meningskontinuitet eller -diskontinuitet. Forutsetter man at *mythos* og *logos* henger sammen, innebærer dette også på en eller annen måte en tanke om historiens sammenheng og meningskontinuitet. Et slikt premiss om meningskontinuitet i tradisjonsoverleveringen innebærer så langt jeg kan se elementer av en konservativ logikk som går ut på at sannhet bevares gjennom tradisjonen og at tradisjonen derfor langt på vei er konsistent, sann og fornuftig: At *logos* følger *mythos*' utvikling og omvendt.

¹ ”Hermeneutikken må springe ut fra at den som ønsker å forstå, er forbundet med den saken som kommer til orde gjennom overleveringen, og har eller oppnår forbindelse med den tradisjon overleveringen taler ut av. På den andre siden vet den hermeneutiske bevissthet at den ikke kan være forbundet med denne saken i en ubetinget, selvfølgelig enighet, slik det gjelder for en tradisjons kontinuerlige liv. Den hermeneutiske oppgaven er basert på en polaritet av fortrolighet og fremmedhet. . . . *Det er dette 'imellom' som er hermeneutikkens sanne sted.*”

Jeg tar ikke mål av meg til å løse grunnlagsproblemet om forholdet mellom *mythos* og *logos*, men ønsker gjennom denne oppgaven å diskursivt drøfte dette ved å særskilt belyse én måte å forholde seg til historien på, nemlig den nevnte typen konservative holdning som forutsetter sannhetsbevaring og meningskontinuitet. Det er ikke min intensjon å kategorisk ta et oppgjør med en slik tilnærmingstype – den har åpenbart noe sant ved seg: Noe annet ville være vanskelig å hevde siden vi stadig erfarer at historien og tradisjonen har noe å lære oss. Men på den andre siden mener jeg også i høyeste grad å finne problematiske sider ved en slik meningskonserverende historieforståelse. Mest problematisk er, som jeg senere skal vise, sporene av metafysikk og essens som jeg mener finnes representert i denne grunnforestillingen. Disse fungerer videre som garantister for at tradisjonens meningsutvikling ikke skjer tilfeldig, noe som igjen bærer preg av en implisitt tankegang om *teleologi*. Med teleologi generelt menes at den historiske utviklingen gis en retning og et formål. Jeg vil i denne oppgaven argumentere for at det eksisterer, om ikke eksplisitte og klassisk-teleologiske elementer, så i alle fall teleologiske *elementer*, i tankegangen om tradisjonens meningskontinuitet. Dette begrunner jeg med at det nevnte tradisjonssynet trekker opp en historisk avgrensning av *logos* og dermed kanoniserer en historisk sannhetsessens ut fra en metafysisk logosforestilling. Dermed er grunnlaget lagt for en vedvarende og historisk grense mellom det meningsfulle og meningsløse, mellom sannhet og løgn – ortodoksi og heresi, noe som igjen innebærer etiske konsekvenser.

En slik prototyp idé om en konservativ og meningsbevarende historietilnærming er åpenbart ikke representert alene ved én spesiell tenker, i én historisk epoke eller i én fagdisiplin. Elementer av ideen finnes i større eller mindre grad hos et mangfold av forskjellige aktører som på ulike måter beskjeftiger seg med tradisjonen og historien. I mitt forsøk på å påvise ideen om meningskontinuitet og videre dennes problematiske sider, tar jeg for meg to tenkere som på ulikt vis representerer den historiske grunnlagstenkingen hvor *mythos* og *logos* forsøkes holdt sammen. Den ene er den tyske filosof og hermeneutiker Hans-Georg Gadamer, den andre den amerikanske dogmehistoriker Jaroslav Pelikan. Ved å slik belyse den aktuelle tradisjonsforståelsen hos flere tenkere, øker også muligheten for å få ekstrahert ut grunnleggende karakteristika ved det overordnede tradisjonssynet.

Både Gadamer og Pelikan er høyst aktuelle navn i teologien. Gadamer må sies å være den moderne hermeneutikkens far (etter Schleiermacher), og har bidratt med sentrale premisser for grunnlaget til nyere tids teologiske tankegang og metoder. Pelikan er en av de mest anerkjente nålevende dogmehistorikere og har hatt relativ stor innflytelse på dogmehistoriedisiplinen, særlig innenfor det anglo-saksiske kulturområdet.

Gadamer har en filosofisk og vitenskapsteoretisk tilnærming og beskjeftiger seg fenomenologisk med hvordan vi forstår det historisk overleverte generelt. Pelikan på sin side argumenterer innenfor et spesifikt teologisk univers og undersøker den kristne tradisjon. En sammenlikning av disse vil derfor *ikke* ha som hensikt å belyse individualitet og forskjeller dem imellom. Disse er i utgangspunktet åpenbare. En slik sammenlikning ville i beste fall vært svært tilfeldig – i verste fall uansvarlig. Men en sammenlikning lar seg derimot rettferdiggjøre så lenge den søker å avdekke deres felles grunnforestilling om tradisjonen. Nettopp grunnforestillingen om *mythos*' samhörighet med *logos* mener jeg ligger til grunn for begges forståelse av det historisk overleverte. Dette viser seg tydeligst i deres forhold til, og forståelse av, klassiske historiske teksters fortsatte relevans som sannhet i dag. Derfor fungerer de begge, tross alle forskjellene, som gode eksempler på den overordnede problemstillingen om å undersøke den konservative holdningen som forutsetter bevaring og meningskontinuitet i tradisjonsutviklingen. Ekstra interessant for vår del er det at både Gadamer og Pelikan tar eksplisitt avstand fra tradisjonalistiske og spekulative forestillinger om teleologi i den historiske meningsutviklingen, en kritikk jeg prøver å påvise at de ikke overbeviser tilstrekkelig med, men snarere selv blir rammet av.

Oppgaven er strukturert slik at kapittel 2 analyserer Gadamers hermeneutikk ut fra perspektivet om det overlevertes meningskontinuitet, men fortolkningsmangfold. Kapittel 3 analyserer Pelikans historiske tilnærming til dogmehistorien ut fra samme perspektiv, og i kapittel 4 vil jeg påvise hvordan verken Gadamer eller Pelikan slipper unna en metafysisk historieforståelse, som igjen innebærer spor av spekulative og teleologiske elementer, tross begges vektlegging av fortolkningsmangfoldet. Dette argumenterer jeg som sagt for ved å vise at de metafysiske logosforestillinger hos dem medfører tanker om sannhets-essens og dermed også historisk avgrensning og kanonisering av *logos*. Kritikken er i og for seg ikke ny, men inspirert av det jeg mener er gode motargumenter mot logossentrisme fra dekonstruktivister og maktkritikere. Kritikken blir særlig interessant fordi den også avslører *etiske* problematiske sider ved den nevnte grunnholdningen.

I stedet for et svar på grunnlagsproblemet, munner oppgaven avslutningsvis ut i et spørsmål til de teologiske dogmatikerne om hvorvidt teologien, som normativ og historisk vitenskap, *må* bero på en grunnforestilling om *mythos*' samhörighet med *logos*.

2. Gadamers historiske hermeneutikk²

2.1 Forståelsens meningskontinuitet

2.1.1 Gadamers meningsbevaring – en grunnleggende konservativ historieforståelse i kontrast til både opplysning og romantikk

Når jeg har valgt å presentere Gadamer ut fra et perspektiv om historiens meningskontinuitet, er det interessant å se *hans* historiefilosofi i sammenheng og brudd med andres. Han trekker selv inn samtalepartnere som for eksempel Platon, opplysningstiden, Hegel, romantikken, Schleiermacher, historismen og Heidegger, som han vekselvis oppjonerer mot og tilnærmer seg. På denne måten plasserer han seg selv inn i en dialektisk filosofihistorisk utviklingskjede. Gadamer utvikler sin filosofiske hermeneutikk i forlengelsen av de klassiske grekere og i skarp polemikk mot både opplysningstiden, romantikken og historismen.³ De tre sistnevnte epokene representerer for Gadamer, hver på sin måte, en historisk bevissthet som innfører et brudd og et avstandsskapende skille til historien, og derfor feiler i å forstå det historisk overleverte.

Opplysningstidens store feiltrinn var å konstruere dette kunstige skillet mellom det fornuftige og det tradisjonelle; mellom *logos* og *mythos*. All overlevering som ikke kunne begrunnes rasjonelt ble redusert til feilkilder som måtte lukes bort ved bruk av den rasjonelle tvils metode. Ubegrunnet tradisjon var fordommer som hindret menneskene i å oppnå sannhet og sikker kunnskap. Siden det historisk overleverte måtte være begrunnet for å få autoritet, endte opplysningstiden til slutt opp som historisk forskning (Gadamer 1990: 277). Ironisk nok ender også den romantiske hermeneutikk opp i historisme i sin reaksjon mot opplysningens diskreditering av det tradisjonelle. I sin iver etter å gjenopplive det gamle, organiske og tradisjonelle bygger den nemlig på opplysningens grunnpremiss i skillet mellom *logos* og *mythos*. Den romantiske hermeneutikk vi finner hos Schleiermacher søker å gjenopplive det ”rene” gamle, fordi det er gammelt, og rense det fra all historisk utvikling det har gjennomgått

² Når det gjelder sitater av Gadamer i kapittel 2 har jeg lagt 6. utgave av *Wahrheit und Methode* fra 1990 til grunn. Denne bygger på 1986-utgaven som ble revidert av Gadamer i forbindelse med utgivelsen av *Gesammelte Werke*. Jeg har lest den tyske teksten med støtte fra Arne Jørgensens danske oversettelse fra 2004, også den basert på den tyske 1986-utgaven. Alle de tyske sitatene jeg bruker i oppgaven har jeg deretter oversatt til norsk i fotnoter.

³ Begrepet *historisme* er stort og mangefasettert og brukes forskjellig innenfor forskjellige vitenskaper og kulturområder. Hos Gadamer, og også her i forbindelse med Gadamer, brukes *historisme* utelukkende som en deskriptiv betegnelse på en epoke; den tyske historiske skolen slik denne artet seg ved de tyske universitetene på 1800-tallet. Kjente personer innen denne er Ranke, Droysen, Herder, Mommsen og Harnack. Felles for disse var en individualiserende og objektiviserende måte å betrakte historien på. Historiske hendelser ble derfor ikke betraktet ut fra helhetlige filosofiske historiesystem og systematiske, universelle og komparative fortolkningsskjema, men ut fra hendelsenes individuelle og relative verdi i en gitt historisk kontekst. Idealet var et positivistisk ideal om objektivt å kunne forstå den gitte historiske hendelsen uten å dømme den ut fra fortolkerens egne epistemologiske og etiske fordommer. Kilder: Theologische Realenzyklopädie Band XII: 649-652 og New Catholic Encyclopedia 6.Ed, Book 6: 871

– en åndens befrielse fra det dogmatisk-rasjonelle fordomsfulle (Gadamer 1990: 194,278). Schleiermachers hermeneutikk blir en rekonstruksjon av det autentiske *mythos* – av de gamle tenkeres meninger og intensjoner – og dermed også en naiv tro på å kunne forstå dem bedre enn de forsto seg selv (Gadamer 1990: 195). Derfra er ikke veien lang over til historismens krav om, slik Ranke og Droysen formulerte dem; å fortolke historiske fenomener ut fra deres egne forutsetninger (Gadamer 1990: 213f, 219) – altså et forsøk på å leve seg *inn* i den svunne tid, og dermed leve seg *ut* av sin egen.

For Gadamer er ikke *mythos* og *logos* motpoler. Overleveringen er fornuftig og har autoritet i seg selv. I motsetning til opplysningstidens syn på autoritet som noe autoritært og fornuftsstridig, er autoritet for Gadamer nettopp resultat av en *fornuftshandling*. Autoritet dreier seg ikke om en blind lydighet, men om erkjennelse, vurdering, og anerkjennelse. (Gadamer 1990: 284). Dermed kommer Gadamer romantikkens opplysningskritikk i møte ved på en særskilt måte å gi tradisjonen autoritet:

”Das durch Überlieferung und Herkommen Geheiligte hat eine namenlos gewordene Autorität, und unser geschichtliches endliches Sein ist dadurch bestimmt, daß stets auch Autorität des Überkommenen – und nicht nur das aus Gründen Einsichtige – über unser Handeln und Verhalten Gewalt hat. ... Eben das ist es vielmehr, was wir Tradition nennen: ohne Begründung zu gelten” (Gadamer 1990: 285).⁴

Men samtidig tar Gadamer også eksplisitt avstand fra den romantiske *tradisjonisme* som er av den oppfatning at tradisjonen er den abstrakte motsetning til opplysningens fornuftsprinsipp, ja, at den er en historisk gitt størrelse helt utenfor fornuftens område – noe organisk opprinnelig som ligner det naturmessig gitte (Gadamer 1990: 286). En slik tradisjonalistisk forståelse av tradisjonen blir for Gadamer like feil som opplysningstidens fordi den skiller tradisjon fra fornuft – *mythos* fra *logos*:

”So problematisch die bewußte Restaurierung von Tradition oder die bewußte Schaffung neuer Traditionen sein mag, so vorurteilsvoll und im Kerne aufklärerisch ist doch auch der romantische Glaube an die »gewachsene Traditionen«, vor denen alle Vernunft zu schweigen habe. In Wahrheit ist in Tradition stets ein Moment der Freiheit und der Geschichte selber. Auch die echteste, gediegenste Tradition vollzieht

⁴ ”Det som har blitt sanksjonert gjennom overlevering og herkomst, har fått en navnløs autoritet, og vår historiske og endelige væren er bestemt av at også overleveringens autoritet – og ikke kun det som er innlysende i kraft av argumenter – alltid har makt over våre handlinger og adferd. ... For det er nettopp dette vi kaller tradisjon: Å gjelde uten begrunnelse.”

sich nicht naturhaft dank der Beharrungskraft dessen, was einmal da ist, sondern bedarf der Bejahung, der Ergreifung und der Pflege“ (Gadamer 1990: 286).⁵

På denne måten oppponerer Gadamer både mot den romantiske tradisjonalismens og mot opplysningstidens forståelse av forholdet mellom tradisjon og fornuft. Disse henger sammen, noe som fører til konklusjonen om at bevaring av tradisjonen, vel så mye som reform og endring, er fornuftig. Ved å sammenflette det fornuftige og sanne med det tradisjonelle, tilkjennegir også Gadamer sin konservative grunn-innstilling: Bevaringen av det tradisjonelle har autoritet fordi dette er meningsfullt, det vil si bærer av *logos*:

”Sie [die Tradition] ist ihrem Wesen nach Bewahrung, wie solche in allem geschichtlichen Wandel mit tätig ist. Bewahrung aber ist eine Tat der Vernunft, freilich eine Solche, die durch Unauffälligkeit ausgezeichnet ist. Darauf beruht es, daß die Neuerung, das Geplante, sich als die alleinige Handlung und Tat der Vernunft ausgibt. Aber das ist ein Schein. Selbst wo das Leben sich sturmgleich verändert, wie in revolutionären Zeiten, bewahrt sich im vermeintlichen Wandel aller Dinge weit mehr vom Alten, als irgendeiner weiß, und schließt sich mit dem Neuen zu neuer Geltung zusammen“ (Gadamer 1990: 286).⁶

2.1.2 Fordom som forståelsesbetingelse. Kritikk av den historiske bevissthet

Opplysningsfilosofene og romantikerne representerer på hver sine måter en tanke om diskontinuitet og brudd med det foregående i sine forsøk på å oppnå sann forståelse av historien. For Gadamer er dette den grunnleggende feilen ved hele den moderne åndsvitenskap og historiske forskning. I bruddet med det overleverte forholder de seg til fortiden som om den var et objekt, en forskningsmessig gjenstand det skulle være mulig å ha distanse til. En slik type historisk bevissthet blir for Gadamer en objektivisering av det overleverte og dermed fremmedgjøring fra egen tradisjon.

Gadamers prosjekt blir å motbevisse den historiske bevissthets fremmedgjørende brudd med tradisjonen – det kunstige skillet mellom *mythos* og *logos*. Dermed må han ta et oppgjør med opplysningstidens og romantikkens fordommer om fordommene. Han vil påvise overleveringens meningskontinuitet, det at vår forståelse er konstituert av det historisk

⁵ ”Så problematisk som den bevisste restaureringen av tradisjonen eller den bevisste skapelsen av nye tradisjoner er, så fordomsfull og innerst inne opplysningsbasert er også den romantiske troen på de organisk oppståtte tradisjoner som fornuften må tie ovenfor. I virkeligheten rommer alltid tradisjonen et moment av frihet og historie. Selv den mest ekte og største tradisjon forløper ikke naturmessig ut fra treghetskraften til det opprinnelige som en gang var, men trenger bekræftelse, overtakelse og pleie.”

⁶ ”Tradisjonens vesen er bevaring, og bevaring er medvirkende i all historisk forandring. Men bevaring er en fornuftshandling som ganske visst er kjennetegnet ved ikke å være påfallende. Derfor ser all fornyelse og planlegging utelukkende ut til å være fornuftens verk. Men det er en illusjon. Selv i livets stormfulle forandringer, for eksempel under revolusjoner, blir det i den formodentlige forvandlingen av alle ting bevart langt mer av det gamle enn man er klar over, og det smelter sammen med det nye til en ny gyldighet.”

overleverte. Til dette oppgjøret importerer han Heideggers transcendentale fortolkning av forståelsen, som er en ontologisk radikaliserings av menneskets forståelsesstruktur. Det radikale ved Heidegger er hans forståelse av den menneskelige væren som historisk og faktisk; at fornuften kun eksisterer som konkret og historisk og dermed er et produkt av ens kontekst. Mennesket er ikke uendelig og fantastisk slik romantikken mente, men ontologisk sett faktisk og endelig, med en historisk forståelse. I betydningen *forståelsens ontologi* blir begrepet fordom rehabilitert: Fordom blir ikke synonymt med ”gal dom” som i opplysningstiden, men et nøytralt begrep – ensbetydende med *det vi allerede vet*. Forståelsens ontologiske struktur er bygd opp som en sirkel, slik at våre fordommer blir forutsetninger for i det hele tatt å forstå: Det nye forstås ut fra det gamle som igjen forstås ut fra det nye, slik delene forstås ut fra helheten som igjen forstås ut fra delene. Å forstå innebærer derfor allerede å ha forstått.

Ved hjelp av sin lærer får Gadamer vist forståelsens ontologiske betingelser. Men Gadamer vil videre *konkretisere* forståelsens formale struktur med sin filosofiske hermeneutikk. Konkretiseringen av den formale faktisitet går ut på å tolke denne inn i et sammenhengende tradisjonssystem:

”Durch Heideggers transzendente Interpretation des Verstehens gewinnt das Problem der Hermeneutik einen universalen Umriß, ja den Zuwachs einer neuen Dimension. Die Zugehörigkeit des Interpreten zu seinem Gegenstande, die in der Reflexion der historischen Schule keine rechte Legitimation zu finden vermochte, erhält nun einen konkret aufweisbaren Sinn, und es ist die Aufgabe der Hermeneutik, die Aufweisung dieses Sinnes zu leisten. ... Die allgemeine Struktur des Verstehens erreicht im historischen Verstehen ihre Konkretion, indem konkrete Bindungen von Sitte und Überlieferung und ihnen entsprechende Möglichkeiten der eigenen Zukunft im Verstehen selber wirksam werden” (Gadamer 1990: 268).⁷

Med dette overskrider Gadamer Heideggers faktisitet og nærmer seg Hegels objektive Ånd (Jørgensen i Gadamer 2004: xviii). For Hegel er *Ånden* sammenhengende i virkeligheten. Denne er å forstå som en sammenheng mellom subjektets bevissthet og forholdet til det andre; gjenstanden eller historien. Hegel opphever (*Aufhebung*) motsetningen mellom bevisstheten og gjenstanden den er rettet mot, i den absolutte viten. Som vi skal komme tilbake til senere viderefører ikke Gadamer det hegelske filosofiske system, men må likevel kunne sies å gå langt i hegelsk retning: I sitt forhold til historien blir nemlig mennesket seg bevisst at dets egen

⁷ ”Gjennom Heideggers transcendentale fortolkning av forståelsen får det hermeneutiske problem et universelt omriss, ja utvides med en ny dimensjon. Det som den historiske skole ikke maktet å legitimere, nemlig fortolkerens tilhørighet til sin gjenstand, får nå en konkret påviselig betydning; og det er hermeneutikkens oppgave å påvise denne betydningen. ... Forståelsens allmenne struktur får sin konkretisering i den historiske forståelsen, idet de konkrete bånd i form av vaner og overleveringer og disses muligheter for ens egen fremtid selv blir virksomme i forståelsen.”

bevissthet og forståelse er en del av overleveringen. Den hermeneutiske refleksjon rundt tilhørigheten til overleveringen det søker å forstå, blir forutsetningen for sann forståelse. ”In Wahrheit gehört die Geschichte nicht uns, sondern wir gehören ihr. Lange bevor wir uns in der Rückbesinnung selber verstehen, verstehen wir uns auf selbstverständliche Weise in Familie, Gesellschaft und Staat, in denen wir leben” (Gadamer 1990: 281).⁸ Siden menneskets bevissthet også er historisk må nettopp å erkjenne dette være hermeneutikkens oppgave:

”Am Anfang aller historischen Hermeneutik muß daher die *Auflösung des abstrakten Gegensatzes zwischen Tradition und Historie, zwischen Geschichte und Wissen von ihr stehen*. ... Es gilt, mit anderen Worten, das Moment der Tradition im historischen Verhalten zu erkennen und auf seine hermeneutische Produktivität zu befragen” (Gadamer 1990: 287).⁹

Gadamers kritikk av den historiske bevissthet er altså at den overser sin egen historisitet. Derfor vil Gadamer opphøye *forståelsens historisitet* til det grunnleggende hermeneutiske prinsipp (Gadamer 1990: 270). På denne måten ser vi at han har tatt utgangspunkt i Heideggers begrepsapparat om faktisitet og videreutviklet dette til en forståelse av tradisjonen. Ved så å gå veien om Hegels tanke om historiens sammenheng, utformer Gadamer sin egen teori om historisk meningskontinuitet.

2.1.3 Om det klassiske. Logos som garantist for overleveringens meningskontinuitet

Vi ser at Gadamer har nærmet seg Hegel ved å overskride Heidegger, men må allikevel spørre oss hvordan Gadamer kan slutte fra faktisitet til kontinuitet. Det er ikke gitt at bevissthet om egen faktisitet må føre til bevissthet om tradisjonens meningskontinuitet.

Nøkkelordet er å finne i forrige sitat: *Tradisjonsmomentet* i de historiske forhold innebærer for Gadamer en *mulighet til hermeneutisk produktivitet*. Ved overskridelsen av Heideggers nøkterne faktisitet ønsker Gadamer å vise den hermeneutiske sirkelens *positive* ontologiske betydning (Gadamer 1990: 271). En hermeneutisk refleksjon over sirkelens faktisitet vil kunne lede fortolker mot en sannere fortolkning av det overleverte – mot en forståelse av det overlevertes mening (*Sinn*) og sak (*Sache*). Med disse begrepene viser Gadamer at han mener at overleveringen er en betydningsfull *meningsoverlevering* i den grad

⁸ ”I virkeligheten tilhører ikke historien oss, men vi tilhører den. Lenge før vi gjennom selvbesinnelse forstår oss selv, forstår vi oss selv på selvfølgelig måte i den familien, det samfunn og den stat, vi lever i.”

⁹ ”Utgangspunktet til all historisk hermeneutikk må derfor være *oppløsningen av den abstrakte motsetningen mellom tradisjon og historie, mellom historien og erkjennelsen av den*. (...) Det gjelder med andre ord å erkjenne tradisjonsmomentet i de historiske forhold og undersøke dets hermeneutiske produktivitet.”

at den er bærer av et *logos* – en sannhet som lik det greske *aletheia* har vært skjult, men som kan avkles og føres fram i lyset. Det dreier seg om en sannhet som fremdeles er sannhet, tross tidsavstanden, og som kan forstås gjennom en hermeneutisk dialog – ja, som gjør en dialog med det overleverte mulig (til forskjell fra Heidegger). For å best mulig forstå dette gadamerske *logos* – det sanne meningsinnholdet i overleveringen – er det fruktbart å vise til hans forståelse av *det klassiske* som fungerer både som begrep og eksempel på tradisjonens sannhetsinnhold og meningskontinuitet.

Utgangspunktet er at når den historiske bevissthet objektiviserer historien, avskriver den samtidig dennes mulighet for å si noe sant. Fortidens *normative* betydning har blitt oppløst av den suverene historiske fornuft, og begrepet *det klassiske* har mistet sin opprinnelige normativitet og blitt et rent historisk og deskriptivt stilbegrep (Gadamer 1990: 290-291). På denne måten anklager Gadamer sine samtalepartnere for å ikke klare å gripe det klassiskes sannhet – historiens *logos* – fordi de ikke leser historiske tekster ut fra hva disse sier, ut fra tekstenes *egen sanne mening*. Schleiermacher leser dem ut fra hva han tror forfatters intensjon med teksten har vært, historismen ut fra hva tekstene er uttrykk for og vitnesbyrd om. Ja, selv Heidegger feiler i å gripe det klassiskes normativitet i sin aktualiseringshermeneutikk fordi han kun utlegger sin egen endelige og selvfortolkende mening som sier mer om hans egen horisont enn om tekstens.

For Gadamer er det klassiske verken en epoke eller et historisk stilbegrep, men noe normativt som kan tilkjennes historiske fenomener: En eminent form for selve den historiske væren, som gjennom stadig å vise gyldighet, bevarer og ivaretar en tidløs sannhet:

”Klassisch ist, was sich bewahrt, weil es sich selber bedeutet und sich selber deutet; was also derart sagend ist, daß es nicht eine Aussage über ein Verschollenes ist, ein bloßes, selbst noch zu deutendes Zeugnis von etwas, sondern das der jeweiligen Gegenwart etwas so sagt, als sei es eigens ihr gesagt. Was ›klassisch‹ heißt, ist nicht erst der Überwindung des historischen Abstandes bedürftig – denn es vollzieht selber in beständiger Vermittlung diese Überwindung. Was klassisch ist, ist daher gewiß ›zeitlos‹, aber diese Zeitlosigkeit ist eine Weise geschichtlichen Seins” (Gadamer 1990: 294-295)¹⁰

Denne klassiske sannhet, det tidløse *logos*, blir det primære og retningsgivende i Gadamers saksrelaterte hermeneutikk. I møtet med overleveringen tiltales og gripes fortolker av sakens

¹⁰ ”Klassisk er det som bevares *fordi* det betyr seg selv og tyder seg selv, og ved at det sier noe på en slik måte at det ikke er et utsagn om noe glemt – kun et vitnesbyrd om noe som selv igjen skal tydes – men derimot at det sier noe til den aktuelle nåtid, som om det var sagt spesielt til den. Det som er klassisk trenger ikke overvinne den historiske avstanden, for det fullfører selv denne overvinnelsen gjennom vedvarende formidling. Det klassiske er derfor sannelig ’tidløst’, men denne tidløshet er en historisk væremåte.”

sannhet og innordner seg denne, det vil si gjennom dialog nærmer seg tekstens essensielle sannhet og deltar, ved sin fortolkning, i overleveringens sak. Forståelsen av det overleverte blir i dialogen med dette styrt av overleveringens sak, som et *logos*, i en nærmest metafysisk bevegelse. For Gadamer er denne metafysikk en hermeneutisk konsekvens av forståelsens sirkelformede struktur, noe han utdyper med begrepet *foregripelse av det fullkomne* (*Vorgriff der Vollkommenheit*) (Gadamer 1990: 299). Denne går ut på at vi alltid forutsetter en fullkommen meningsenhet når vi leser en tekst, og at denne i siste instans er innholdsmessig bestemt av en sak:

”Es wird nicht nur eine immanente Sinneinheit vorausgesetzt, die dem Lesenden die Führung gibt, sondern das Verständnis des Lesers wird auch ständig von transzendenten Sinnerwartungen geleitet, die aus dem Verhältnis zur Wahrheit des Gemeinten entspringen” (Gadamer 1990: 299).¹¹

Gadamer mener altså at vi forstår overleverte tekster på grunnlag av meningsforventninger som er skapt av vårt eget forutgående forhold til saken. I denne fullkommenhetsforegripelsens logikk inngår det derfor at saken er en sannhet vi kan relatere til fordi vi selv kan delta, kjenne oss igjen i, og har del i overleveringens mening. Overleveringen blir ikke noe ganske fremmed, men noe som allerede har konstituert vår forståelse og som vi derfor gjenkjenner som sann ved at den gir gjenklang i vår forståelse av sannhet. På denne måten er vi som fortolkere del av sakens og det klassiske *logos*' egen *virkningshistorie*. Slutningen fra faktisitet til kontinuitet skjer altså ved at den historiske fortolker ser seg selv som konstituert av overleveringen, ja, som del av den overleverte menings egen virkningshistorie. Det avstandsskapende skillet mellom fortolkende subjekt og historiens objekt opphører derfor på en eiendommelig måte, om enn ikke identisk med Hegel, så i alle fall ikke helt ulikt:

”Ein wirklich historisches Denken muß die eigene Geschichtlichkeit mitdenken. Nur dann wird es nicht dem Phantom eines historischen Objektes nachjagen, das Gegenstand fortschreitender Forschung ist, sondern wird in dem Objekt das Andere des Eigenen und damit das Eine wie das Andere erkennen lernen” (Gadamer 1990: 305).¹²

Av det virkningshistoriske prinsipp følger at det overleverte ikke er noe totalt fremmed og at vår egen horisont er en del av det overlevertes horisont. Spørsmålet blir da om man gjør vold

¹¹ ”Det forutsettes ikke bare en immanent meningsenhet som styrer leseren, hans forståelse blir også hele tiden ledet av transcendent meningsforventninger som springer ut av forholdet til det mentes sannhet.”

¹² ”En virkelig historisk tenkning må medtenke sin egen historisitet. Kun da vil den opphøre med å forfølge det ”liksom-bildet” som heter ”historisk objekt”, gjenstanden for den fremadskridende forskning; i stedet må den lære å erkjenne sitt eget andre i objektet, og dermed erkjenne det ene som det andre.”

mot egen individualitet eller det andres selvstendighet ved at enten fortolkers individualitet innføler seg i overleveringens egenart, eller underkaster denne sin egen målestokk i den virkningshistoriske forståelsesprosessen. Men Gadamer svarer at i møtet med overleveringens sak og mening blir man *hevet opp* til en høyere universalitet som ikke bare overvinner ens egen partikularitet, men også den andres (Gadamer 1990: 310). Altså overgår saken eller 'det klassiske' både fortolkers nåtidshorisont og det overlevertes fortidshorisont – det er tidløst. Det universelle logos sprenger rammene til det historisk partikulære. For min egen faktisitet og nåtidshorisont er jo noe som stadig er i forandring, etter stadige møter med det historisk overleverte. Ja, det virkningshistoriske prinsipp medfører at nåtidshorisonten slett ikke kan dannes uten fortidens. Historiens meningskontinuitet er dermed gitt ut fra sakens overlevering, i møtet og sammensmeltingen mellom det nåtidige jeg og det fortidige andre: "Es gibt so wenig einen Gegenwartshorizont für sich, wie es historische Horizonte gibt, die man zu gewinnen hätte. Vielmehr ist Verstehen immer der Vorgang der Verschmelzung solcher vermeintlich für sich seiender Horizonte" (Gadamer 1990: 311).¹³

2.1.4 Historisk artikulering, verken teleologi eller epistemologisk framskritt

Noe av det eiendommelige ved Gadamers skrivemåte, er hans stadige modifiseringer av det han tidligere har skrevet. Derfor kan han også modifisere det klassiskes *tidløshet* ved å si at denne tidløshet er en historisk væremåte (se sitat i fotnote nr 10). Paradokset ser ut til å være at det universelle logos som overskrider det partikulære er en historisk væremåte som kun lar seg manifestere gjennom historien og det partikulære – at det tidløse viser seg historisk, som en inkarnert tidløshet:

"So gilt unser Interesse wohl der Sache, aber die Sache gewinnt ihr Leben nur durch den Aspekt, in dem sie uns gezeigt wird. Wir nehmen hin, daß es verschiedene Aspekte sind, in denen sich die Sache zu verschiedenen Zeiten oder von verschiedenem Standort aus historisch darstellt. Wir nehmen hin, daß diese Aspekte sich nicht einfach in der Kontinuität fortschreitender Forschung aufheben, sondern wie einander ausschließende Bedingungen sind, die jede für sich bestehen und die sich nur in uns vereinigen. Was unser geschichtliches Bewußtsein erfüllt, ist immer eine Vielzahl von Stimmen, in denen die Vergangenheit wiederklingt" (Gadamer 1990: 289).¹⁴

¹³ "Det finnes likeså lite en nåtidshorisont i seg selv som det finnes historiske horisonter man skal tilegne seg. Tvert imot er forståelse alltid den prosess hvor horisonter, som formodentlig eksisterer hver for seg, smelter sammen."

¹⁴ "Slik gjelder vel vår interesse saken, men saken blir først levende gjennom det aspektet hvor den viser seg for oss. Vi aksepterer at saken har forskjellige aspekter alt ettersom hvilken tid eller posisjon den historisk viser seg i. Vi aksepterer at disse aspektene ikke simpelt oppheves av kontinuiteten til den fremadskridende forskningen, men derimot er betingelser som utelukker hverandre, består hver for seg, og kun forenes i oss. Det som fyller vår historiske bevissthet er alltid et mangfold av stemmer som fortiden klinger med i."

Denne modifisering er viktig hos Gadamer. For ved å hevde at den tidløse sak og historiens *logos* kun er tilgjengelig for oss i historiske artikuleringer, og da i et mangfold av historiske og kulturelle kontekster, inkluderer han fortidig forståelse, og distanserer seg fra den positivistiske tanken om teleologi og erkjennelsesmessige framskritt for forståelsen. Gadamer skisserer med dette det han mener må være et grunnleggende skille mellom natur- og åndsvitenskap. Mens naturvitenskapen hele tiden mener å gjøre epistemologiske framskritt og beveger seg teleologisk framover ved stadig å trenge dypere inn i naturen, vil de epokegjørende resultatene til den åndsvitenskapelige forskningen ikke foreldes. I kraft av å være historiske artikuleringer av saken, er disse fortsatt høyst aktuelle *logos*-manifestasjoner. Den historiske forskning er selv en del av den mangfoldig-artikulerte historien den søker å forstå, og åndsvitenskapens målestokk kan derfor ikke være forskningsfremskritt rettet mot en gjenstand:

”Ein solcher ›Gegenstand‹ an sich existiert offenbar überhaupt nicht. Das gerade unterscheidet die Geisteswissenschaften von den Naturwissenschaften. Während der Gegenstand der Naturwissenschaften sich idealiter wohl bestimmen läßt als das, was in der vollendeten Naturerkenntnis erkannt wäre, ist es sinnlos, von einer vollendeten Geschichtserkenntnis zu sprechen, und eben deshalb ist auch die Rede von einem ›Gegenstand an sich‹, dem diese Forschung gilt, im letzten Sinne nicht einlösbar“ (Gadamer 1990: 289-290).¹⁵

Gadamer mener altså at det vil være meningsløst å tale om en fullkommen historieerkjennelse, og distanserer seg dermed fra såvel naturvitenskapens forskningsideal som historismens positivistiske ideal, som synes å være en kopi av dette. Men samtidig distanserer han seg også fra Hegel ved å hevde at man aldri kan reflektere seg til full bevissthet om historien: *Sakens aspekter oppheves (aufheben) ikke av kontinuiteten til den fremadskridende forskningen* (jf. fotnote 14). Bevissthet om virkningshistorien er først og fremst bevissthet om den hermeneutiske situasjon – en situasjon man står midt oppi og aldri fullt ut får belyst. Gadamer anklager Hegels absolutte viten for å forsøke å gjøre historien transparent (Gadamer 1990: 306-307). Hegels system inneholder en teleologi hvor forskningens framskritt oppfattes som et stadig høyere refleksjonsnivå i en problemstilling (Gadamer 1990: 290). Også denne typen teleologi tar Gadamer et oppgjør med. Det skjer ikke et *framskritt* i den historiske forståelsen, kun saksrelatert forståelse som vil arte seg forskjellig og belyse ulike sider av saken gjennom

¹⁵ ”En slik ’gjenstand’ i seg selv eksisterer åpenbart overhodet ikke. Nettopp dette skiller åndsvitenskapen fra naturvitenskapen. Mens naturvitenskapens gjenstand vel ideelt sett kan bestemmes som det som ville blitt erkjent i den fullkomne naturerkjennelsen, er det meningsløst å tale om en fullkommen historieerkjennelse. Og nettopp derfor er også talen om en ”gjenstand i seg selv”, som denne forskningen retter seg etter, til syvende og sist ikke mulig.

historiens gang. Å være historisk vil for Gadamer alltid innebære å aldri ha fullstendig viten om seg selv, og derfor også innebære bevisstheten om at etter oss vil andre alltid forstå annerledes (Gadamer 1990: 379). På denne måten eksisterer det hos Gadamer en interessant spenning mellom Hegel og Heidegger – en spenning mellom på den ene sida historisk meningskontinuitet og sammenheng, og på den andre sida fortolkningsmangfold og endelighet.

2.2 Den begrensede åpenhet: Forståelsens annerledeshet, men ikke diskontinuitet

Nettopp i den eiendommelige spenningen mellom Hegel og Heidegger, mellom historiens sammenheng og menneskets endelighet, artikulerer Gadamer hermeneutikkens muligheter. Mulighetene fremkommer av møtet med overleveringen, et møte som innebærer elementer av både noe kjent og noe ikke-kjent, fortrolighet og fremmedhet. I møtet blir ens egen horisont forandret og forskjøvet. Horisontens ikke-statiske karakter er en konsekvens av sirkelens struktur: Ny forståelse av delene fører til ny forståelse av helheten, som igjen fører til ny forståelse av delene. Forståelse innebærer derfor, vel så mye som allerede å ha forstått, også alltid å forstå *annerledes*. Vi skal se at dialogen mellom det ukjente og det kjente i møtet med overleveringen blir selve drivkraften i Gadamers forståelsesprosess, men at det ukjente allikevel ikke representerer diskontinuitet og brudd med det foregående. For å forstå denne sammenhengen mellom annerledeshet og fortrolighet, må Gadamers vektlegging av *erfaringen* og *spørsmålet* for den virkningshistoriske bevissthet klargjøres.

2.2.1 Erfaringens og spørsmålets struktur

Gadamer angriper det naturvitenskapelige erfaringsbegrepet, som han også mener å gjenfinne i den positivistiske ånds- og historieforskningen. Her må erfaringen kunne gjentas og metodisk etterprøves, som en selvbekreftende og *positiv* erfaring. På denne måten blir den naturvitenskapelige erfaringen en induktiv erfaring med et resultat og universelle begreper som mål, og derfor også en erfaring som utelukker egen historisitet (Gadamer 1990: 352-355). De egentlige erfaringer er for Gadamer ikke dem som er i overensstemmelse med våre forventninger og bekrefter disse, men dem som går på tvers av våre fordommer og forventninger. Erfaringens struktur er derfor at den prinsipielt er åpen for stadig nye og korrigerende erfaringer. ”Diese, die eigentliche Erfahrung, ist immer eine negative. Wenn wir

an einem Gegenstand eine Erfahrung machen, so heißt das, daß wir die Dinge bisher nicht richtig gesehen haben und nun besser wissen, wie es damit steht” (Gadamer 1990: 359).¹⁶

Erfaringen får på denne måten et dialektisk moment hos Gadamer – som hos Hegel. Den er i sin natur en endringshendelse, noe som endrer hele ens viten, og som i prinsippet aldri lar seg gjøre to ganger. Men Gadamer anklager erfaringens negativitet i det hegelske system for ikke å være endelig og negativ nok, men la seg dialektisk bli hevet opp (*Aufhebung*) til noe nytt og positivt (Gadamer 1990: 361). For hos Hegel er den egentlige erfaring den som bevisstheten gjør med seg selv, slik at erfaringen uløselig blir knyttet sammen med subjektets bevissthet og kontroll. Dermed blir den til ingrediens i en vitenskapelig metode som har sin egen refleksivitet som målestokk. Erfaringens dialektikk ender her i en overvinnelse av all erfaring som er oppnådd; i den absolutte viten og fullstendige identitet mellom bevissthet og gjenstand (Gadamer 1990: 361). For Gadamer derimot, vil erfaringen alltid være det motsatte av viten, den vil i sitt vesen være åpen for nye erfaringer. Slik blir den erfarne ikke egentlig den som har blitt erfaren gjennom erfaringer, men først og fremst den som gjennom erfaring alltid er åpen for nye erfaringer: ”Die Dialektik der Erfahrung hat ihre eigene Vollendung nicht in einem abschließenden Wissen, sondern in jener Offenheit für Erfahrung, die durch die Erfahrung selbst freigespielt wird” (Gadamer 1990: 361).¹⁷

Med et slikt erfaringsbegrep er den gadamerske erfaring primært lidelse – noe eksistensielt smertefullt. Erfaringen er i ytterste konsekvens erfaringen om den menneskelige endelighet og historisitet (Gadamer 1990: 363). Den erfarne har innsett sin egen bevissthets grense, anerkjent at han befinner seg i en historie uten mulighet for å se igjennom denne. Ja, innsett at han kun vet at han intet vet og erfart at han ikke er herre over historien og tiden, men omvendt. I denne sokratiske erfaring fullendes erfaringens sannhetsverdi. Og det er denne erfaringens grunnstruktur; aporien og åpenheten mot det uvisse, som må prege den virkningshistoriske bevissthet og den hermeneutiske erfaring for at disse skal være ekte erfaringsformer.

Erfaringen har altså åpenhetens logiske grunnstruktur, og for Gadamer innebærer dette at erfaringen forutsetter *spørsmålet*. For idet erfaringen har gitt oss en oppdagelse av at saken ikke var slik vi trodde, har spørsmålet allerede spurt etter hvordan saken er. Spørsmålets funksjon blir derfor å spørre slik at det åpnes opp for ny erfaring og dermed ny forståelse. På samme måte som erfaringen, kulminerer også spørsmålet i en radikal negativitet; at vi vet at vi

¹⁶ ”Dette er den egentlige erfaringen, og den er alltid negativ. Å gjøre en erfaring med noe vil si at vi hittil ikke har sett tingene riktig, men at vi nå vet hvordan det forholder seg.”

¹⁷ ”Erfaringens dialektikk fullendes ikke i en endegyldig viten, men i den åpenhet for erfaring som selv gjøres mulig av erfaringen.”

intet vet. Den som spør, spør fordi hun ikke vet, og orienterer seg derfor mot noe åpent og mulighetsfylt: "Fragen heißt ins Offene stellen. Die Offenheit des Gefragten besteht in dem Nichtfestgelegtsein der Antwort" (Gadamer 1990: 369).¹⁸ Spørsmålet og erfaringens åpenhet innebærer derfor at i den hermeneutiske forståelsesprosessen bringes forståelseshorisonten ut i spill (*ins Spiel bringen*) og settes på spill (*aufs Spiel setzen*) (Gadamer 1990: 392).

Men spørsmålet har *flere* karakteristika. I tillegg til åpenhetens egenskap er det også alltid sakssvarende og meningsfullt. Spørsmålets mening angir en retning som svaret må innordne seg i, hvis det da ønsker å være et svar som er i overensstemmelse med spørsmålet (Gadamer 1990: 368). På denne måten er spørsmålets funksjon å åpne opp for meningen og saken i en samtale. Et spørsmål må dessuten *stilles* for å peke ut en slik retning, og et spørsmål stilles aldri ut fra intet, men alltid ut fra en spørrehorisont. Spørsmålets åpenhet er derfor ikke grenseløst, men relatert til dets egen spørrehorisont. Ved å springe ut fra en horisont angir det en retning og åpner opp for ulike tolkingsmuligheter av horisontens sak.

Spørrehorisonten er overleveringens egen meningshorisont, for det er denne som skal bli til erfaring, gjennom en spørsmål-svar-dialog. Men i et slikt møte, hva er det egentlig vi møter? Hvordan er dialog mulig? Gadamer skriver:

"Das ist nicht so mißzuverstehen, als würde in der Überlieferung das, was da zur Erfahrung kommt, als die Meinung eines anderen, der ein Du ist, verstanden. Wir halten vielmehr fest, daß Verstehen von Überlieferung den überlieferten Text nicht als die Lebensäußerung eines Du versteht, sondern als einen Sinngehalt, der von aller Bindung an die Meinenden, an Ich und Du, abgelöst ist. Gleichwohl muß das Verhalten zum Du und der Sinn von Erfahrung, der dort statthat, der Analyse der hermeneutischen Erfahrung dienen können. Denn ein echter Kommunikationspartner, mit dem wir ebenso zusammengehören wie das Ich mit dem Du, ist auch die Überlieferung" (Gadamer 1990: 364).¹⁹

Overleveringen taler altså til oss med et språk som gjør at vi må forholde oss til den. Ikke bare taler den, men den tiltaler oss! Den er et selvstendig meningsinnhold, en sak, som ved å vekke anstøt i mine forventninger, min egen horisont, reiser et spørsmål av sannhetsverdi.

¹⁸ "Å spørre betyr å plassere noe i det åpne. Åpenheten ved det som det spørres etter består i svarets ikke-fastleggende være."

¹⁹ "Det er ikke sånn at det som man erfarer i overleveringen skal forstås som en annen persons mening. Tvert om fastholder vi at i forståelsen av overleveringen oppfattes den overleverte tekst ikke som en annen persons livsuttrykk, men som et meningsinnhold som er løst fra både det du og jeg mener. Allikevel må forholdet til du'et og den form for erfaring som her finner sted, kunne tjene analysen av den hermeneutiske erfaringen. For også overleveringen er en ekte kommunikasjonspartner som vi er liksom mye samhörige med som jeg'et er samhörig med du'et."

”Das eigentliche Wesen des Einfalls ist ..., daß einem die Frage einfällt, die ins Offene vorstößt und dadurch Antwort möglich macht. Jeder Einfall hat die Struktur der Frage. Der Einfall der Frage aber ist bereits der Einbruch in die geebnete Breite der verbreiteten Meinung. Auch von der Frage sagen wir daher, daß sie einem kommt, daß sie sich erhebt oder sich stellt – viel eher als daß wir sie erheben oder stellen” (Gadamer 1990: 372).²⁰

2.2.2 Den virkningshistoriske bevissthets struktur

Gadamers poeng med disse ekskursene er å påvise at den virkningshistoriske bevissthets struktur må ha erfaringens og spørsmålets åpne struktur. Den skal la overleveringen bli til erfaring og holde seg åpen for det sannhetskrav som er til stede i den. Sannhetskravet ligger i overleveringens eget *logos*, i dens sak. Dette er verken en annen persons eller min egen mening, men noe eget og annerledes som møter oss som en selvstendig kommunikasjonspartner – en egen *stemme*. Nettopp annerledesheten ved denne tiltaler oss, den møter oss som et spørsmål, får oss til å stoppe opp og lytte, og setter egen forståelseshorisont på spill. Dens spørsmål bryter opp saken og bringer denne inn i samtalens midte (Gadamer 1990: 369).

Men det eiendommelige ved en teksts spørsmål, er jo at det er det forstående subjektet selv som må få teksten til å tale, til forskjell fra en annen person. Derfor er den fortolkende personen uløselig sammenbundet med spørsmålet teksten selv reiser, og som fortolker videre forventer at teksten samtidig er et svar på – noe som igjen viser fullkommenhetsforegripelsens logikk i den virkningshistoriske bevissthets struktur:

”Wir, die Verstehenden, müssen ihn [die Text] von uns aus erst zum Reden bringen. Aber es hatte sich gezeigt, daß solches verstehendes Zum-Reden-Bringen kein beliebiger Einsatz aus eigenem Ursprung ist, sondern selber wieder als Frage auf die im Text gewärtigte Antwort bezogen ist. Die Gewärtigung einer Antwort setzt selber schon voraus, daß der Fragende von der Überlieferung erreicht und aufgerufen ist. Das ist die Wahrheit des wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins. ... Seine Vollzugsweise beschrieben wir als die Verschmelzung der Horizontes des Verstehens, die zwischen Text und Interpreten vermittelt” (Gadamer 1990: 383).²¹

²⁰ ”Det vesentlige ved et innfall er ... dette at et spørsmål faller oss inn, støter fram mot det åpne og gjør herved et svar mulig. Ethvert innfall har spørsmålets struktur. Men spørsmålets innfall er allerede et innbrudd i den brede, jevne og alminnelige mening. Derfor sier vi om spørsmålet at det kommer til en, at det reiser seg eller stilles – snarere enn at det er oss som reiser eller stiller det.”

²¹ ”Det er oss, de forstående, som må få den [teksten] til å tale. Men som det har blitt vist er den forståelse som får teksten til å tale, ikke noe vilkårlig som vi foretar på egenhånd; den er derimot selv som spørsmål relatert til det svar som er forventet i teksten. Å forvente et svar forutsetter på sin side at den spørrende er rammet og tiltalt av overleveringen. Dette er den virkningshistoriske bevissthets sannhet. ... Dens fullbyrdelsesmåte beskriver vi som sammensmeltingen av forståelsens horisonter, hvor tekst og fortolker formidles.”

Altså er vi både tiltalt av det overlevertes eget spørsmål og åpenhet, og forbundet med det ved å forvente at det også er et svar. Gadamer ender på denne måten opp med en historisk hermeneutikk hvor den virkningshistoriske bevissthets struktur på mange måter blir bestemt både med og mot Hegel. *Mot*, fordi Gadamer distanserer seg fra Hegels *telos* og mener hans filosofi feiler når den pretenderer, ved hjelp av sin refleksjonsfilosofiske metode, å være en total formidling av historie og nåtid (Gadamer 1990: 351). Den hegelske filosofi gjennomarbeider altså refleksjonens dialektikk som fornuftens totale selvformidling, slik at bevisstheten om endeligheten ikke blir ensbetydende med bevissthetens endelighet. Men på den andre siden synes Gadamer å bevege seg *med* Hegel: Ved å fastholde dialektikken mellom jeg'et og du'et, og dermed fastholde det andres annerledeshet som konstituerende for egen selvforståelse. Hos Gadamer, som hos Hegel, er det i møtet med den andres annerledeshet at jeg'et uthever sin egen horisont og ser seg selv som et 'jeg', for så å forsone seg med det og erkjenne seg selv i det annerledesværende (Gadamer 1990: 352).

2.2.3 Den begrensede åpenhet: Endring, men ikke brudd

Avslutningsvis kan vi konkludere med at Gadamer opprettholder en spenning mellom det fortrolige og det fremmede i den forståendes møte med det historisk overleverte, men at denne spenningen ikke rokker ved overleveringens meningssammenheng og *logos'* historiske kontinuerlige væren. Gadamer vil ikke transformere overleveringens annerledeshet til sin egen kjente målestokk, men bevare annerledesheten slik at den fortsetter å tiltale oss på ny; å stadig stille nye spørsmål, og dermed gi oss nye erfaringer av historien og oss selv. Men overleveringen er allikevel ikke *så* annerledes at den ikke har en sannhet å formidle til oss gjennom dialog. På denne måten blir overleveringens annerledeshet nærmest en *midlertidig* annerledeshet, helt til fortolker erfarer at hun er en del av overleveringen selv:

”Jede Begegnung mit der Überlieferung, die mit historischem Bewußtsein vollzogen wird, erfährt an sich das Spannungsverhältnis zwischen Text und Gegenwart. Die hermeneutische Aufgabe besteht darin, diese Spannung nicht in naiver Angleichung zuzudecken, sondern bewußt zu entfalten. Aus diesem Grunde gehört notwendig zum hermeneutischen Verhalten der Entwurf eines historischen Horizontes, der sich von dem Gegenwartshorizont unterscheidet. Das historische Bewußtsein ist sich seiner eigenen Andersheit bewußt und hebt daher den Horizont der Überlieferung von dem eigenen Horizont ab. Andererseits aber ist es selbst nur, wie wir zu zeigen versuchen, wie eine Überlagerung über einer fortwirkenden Tradition, und daher nimmt es das voneinander Abgehobene sogleich wieder zusammen, um in der Einheit des

geschichtlichen Horizontes, den es sich so erwirbt, sich mit sich selbst zu vermitteln”
(Gadamer 1990: 311-312).²²

I vårt perspektiv om *logos*' samhörighet med *mythos* – tradisjonens meningskontinuitet – kan vi konkludere med at forståelsens *kontinuitet* hos Gadamer skyldes at den har sitt utgangspunkt i en historisk horisont som allerede er en virkning av overleveringens meningsinnhold, mens elementet knyttet til fortolkningsmangfold og *ny* forståelse har å gjøre med forståelsens bevegelse ut mot det åpne, og dermed en type ”sveven” bort fra den gamle horisonts grense. Men pluralismen og åpenheten går samtidig opp i en metafysisk og høyere sammenheng. Spørsmålets åpne ”sveven” lander innenfor sakens meningshorisont. Utblikket opp fra gammel horisont viser seg ikke å være et utblikk *bort* fra denne, men en utvidelse og en bevarende endring. Det åpne og fremmede, som Gadamer mener er hermeneutikkens første betingelse (Gadamer 1990: 304), kan derfor ikke forstås som et element av diskontinuitet og brudd, men som en stadig forståelsesbetingelse som er med å opprettholde meningskontinuiteten. Gadamers konservative og klassiske tradisjonsforståelse dreier seg om å avkle skjulte sider ved egen og historiens eksistens og å se disse som relatert til hverandre i en sann meningssammenheng – eller gjennom studier av fortiden forstå nåtiden sannere fordi historiens sannheter også er nåtidens sannheter, tross forskjellene.

Hvorvidt Gadamer egentlig søker det åpne og setter egen horisont på spill i møte med overleveringens skal diskuteres videre i kapittel 4. Men før dette skal vi studere en kristen dogmehistoriker som synes å forholde seg til fortiden ut fra sammen grunnforestilling om tradisjonens sannhetsbevarende karakter.

²² ”Hvert møte med overleveringen, som skjer med historisk bevissthet, gir erfaring av et spenningsforhold mellom tekst og nåtid. Den hermeneutiske oppgaven består i å bevisst utfolde dette spenningsforholdet, ikke tildekke det ved naiv utligning. Å kaste ut en historisk horisont, som reiser seg ut fra nåtidshorisonten, er derfor nødvendigvis en del av den hermeneutiske innstilling. Den historiske bevissthet er seg bevisst sin egen annerledeshet og uthøver derfor overleveringens horisont på bakgrunn av sin egen horisont. Men på den andre siden er den selv som en avleiring av en fortsatt virkende tradisjon, og derfor sammenfatter den med det samme det som har blitt avskilt, for å formidle seg med seg selv i den historiske horisonts enhet, som den på denne måten erverver.”

3. Pelikans forståelse av det historisk overleverte

3.1 Begrunnelse for valget av Pelikan

Jaroslav Pelikan har ikke en eneste eksplisitt referanse til Gadamer i hele sitt historieverk, noe jeg i og for seg finner interessant, men som kanskje mer enn noe viser at en sammenlikning mellom disse krever en begrunnelse.

Som jeg nevnte innledningsvis er jeg interessert i å belyse og diskursivt drøfte en type konservativ grunnholdning som tror på tradisjonens menings- og sannhetsbevarende egenskap; ideen om at *logos* er knyttet til *mythos* og dermed historiens gang i en sammenhengende og konsistent meningskontinuitet. Som jeg videre også nevnte tror jeg ikke det er fruktbart å belyse en slik tradisjonsforståelse hos kun én spesifikk tenker. Da står man i fare for å henge seg for mye opp i individualitet, og ikke få ekstrahert ut grunnleggende karakteristika ved den overordnede problemstillingen.

Valget av Gadamer var forholdsvis lett. Han regnes for å være det 20. århundrets største hermeneutiker. Men fra Gadamers generelle teorier om forståelse av det historisk overleverte, har jeg villet applisere problemstillingen på *teologien* spesielt, siden nettopp teologien på en særskilt måte forholder seg til begrepene sannhet og tradisjon. Gadamers *logos* og *Sache*, i betydningen *Sinn*, er ikke *identisk* med det man omtaler som sannhet innenfor teologien, men ut fra perspektivet om fortidens relevans som bærer av en type tidløs og aktuell mening, synes jeg disse tjener bra som analogier. Analogiens styrke viser seg kanskje tydeligst i fenomenet som dreier seg om å bli rammet av historiske teksters spørsmål, og på bakgrunn av det formidle nåtiden historisk med overleveringen.

Dette har jeg påpekt at skjer hos Gadamer, og dette vil jeg påpeke skjer hos Pelikan. At det nettopp ble en dogmehistoriker som skulle representere det spesifikt teologiske har vært nærliggende siden nettopp denne disiplinen har måttet forholde seg, kanskje mer enn noen annen teologisk disiplin, til tematikken rundt historiens sannhet og tradisjonens meningsutvikling. Dogmeutviklingen og synet på tradisjonens normativitet er et vidt og mye omdiskutert tema innenfor teologien, og synliggjør også store konfesjonelle skillelinjer. Konfesjonenes ulike syn på tradisjonens sannhetsverdi er med på å gjøre problemstillingens applisering på teologien mer spennende.

Valget av dogmehistoriker har som sagt falt på den amerikanske Jaroslav Pelikan (1923-). Årsakene til valget av ham er i hovedsak to: For det første regnes Pelikan for å være

en av de største nålevende dogmehistorikere innenfor det anglo-saksiske språkområdet. Han har gitt ut en rekke bøker, bl.a. fembindsverket *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine* (1971-1989). For det andre har Pelikan eksplisitt viet mye plass til redegjørelse for eget syn på dogmeutviklingen og brudd/kontinuitets-tanken. I et eget prolegomena til fembindsverket, *Development of Christian Doctrine: Some Historical Prolegomena*, tar han avstand fra så vel tradisjonalisme som historisme²³ ved å forholde seg kritisk til typiske representanter for disse posisjonene, henholdsvis John Henry Cardinal Newman og Adolf von Harnack. Nettopp i sin kritikk av tradisjonalismen og historismen får hans prolegomena og historiske tilnærming forbausende mange likhetstrekk med Gadammers historiehermeneutikk.

Pelikans eget liv er også interessant i så måte, og muligens en god indikator på hans forhold til tradisjonen: Som opprinnelig lutheraner og sønn av en luthersk prest, men innenfor en anglikansk kontekst, har han åpenbart vært sterkere knyttet til, og mer i dialog med, den felleskirkelige tradisjonen enn mange av hans tyske konfesjonssøsken. Det faktum at Pelikan konverterte til *The Orthodox Church in America* i 1998 er kanskje betegnende for hans tradisjonsinteresse.

3.2 Pelikan om meningskontinuitet vs. diskontinuitet

3.2.1 I spennet mellom Newmans tradisjonalisme og Harnacks historisme

I sitt prolegomena tar Pelikan utgangspunkt i det klassiske skriftet *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, skrevet av John Henry Cardinal Newman (1801-1890) i 1845. 1845 var for øvrig året da Newman konverterte fra den anglikanske kirke til den romersk-katolske på grunn av sine studier av den kirkelige tradisjon, og dessuten 9 år før Pave Pius IX med sin *Ineffabilis Deus* kanoniserte det nye dogmet om Marias ubesmittede unnfangelse. Essayet har blitt stående som et av hovedskriftene for den romersk-katolske kirkes tradisjonalisme og anti-modernisme slik dette artet seg i det 19. århundret – århundret som kanskje fremfor noe har vært avgjørende for den romersk-katolske tradisjonsforståelsen i post-trientsk tid.

²³ Pelikans bruk av begrepet *historisme* krever en presisering. Selv definerer han ikke termen eksplisitt. Men til forskjell fra Gadammers mer deskriptive bruk av begrepet som betegnende for den tyske historieforskning og historiefilosofi på slutten av 1800-tallet, bruker Pelikan det mer polemisk om en type generell, objektiverende historietilnærming – i tillegg til også å beskrive Harnack sin posisjon. Dermed ender Pelikan opp med et begrep om *historicism* som henspiller dels på det tyske 1800tallets *Historismus* på grunn av de stadige referansene til Harnack, men som samtidig også er polemisk rettet mot en generell vitenskapelig oppfatning om å tro at man kan tilnærme seg historien objektivt og at vitenskapelige fakta primært forklares historisk.

Newman inntar en tradisjonalistisk posisjon hvor kirka selv, som forvalter av den guddommelige åpenbarings sannhet, utvikler og viderefører denne i en kontinuerlig, hellig og apostolisk tradisjon, slik at kirkas historie primært blir tradisjon og norm. Han artikulereer altså en historisk dogmeutvikling som har skjedd i overensstemmelse og kontinuitet med åpenbaringens innerste vesen, teleologisk styrt av den Hellige Ånd gjennom kirka, og derfor også ufeilbarlig (Newman 1989: 78ff). Videre er Newmans poeng i essayet å lansere kriterier for å skille den autentiske og sanne dogmeutviklingen fra den kunstige og falske (Newman 1989: 169-206).

Pelikan kommenterer og problematiserer Newmans prosjekt i første del av sitt prolegomena. Han tar avstand fra Newmans tradisjonalistisk-dogmatiske forståelse av historien som en sakral og unison, teleologisk styrt prosess: "[T]he development of Christian doctrine has not been a unilinear progress, but has been characterized by an openness simultaneously to the past and to the present" (Pelikan 1969: 31). Newmans teleologiske tradisjonisme blir for Pelikan en teologisering av historien: All utvikling har skjedd i samsvar med, og er i realiteten artikuleringer og logiske derivater fra, den opprinnelige åpenbaringens organiske essens: ideen om et *depositum fidei*. Pelikan kritiserer denne tradisjonalistiske posisjonen for å mene at den ortodokse tros- og dogmeutviklingen egentlig ikke har en historie, men i seg selv er en unison tradisjon fra begynnelsen av. Strengt tatt er det for denne kun heretiske innslag som har en historie, siden de har oppstått senere og dermed har en historisk begynnelse og årsak. For det første mener Pelikan at tradisjonismens og Newmans teleologi homogeniserer den teologiske tradisjons mangfold: "Tradition without history has homogenized all the stages of development into one statically defined truth" (Pelikan 1971: 9). For det andre mener han denne tilnærmingen blir anakronistisk når den hevder at den ene og sanne tro, slik vi tror den i dag, er identisk med tidligere tiders, ved at den har vært trodd over alt, alltid og av alle – *ubique, semper, ad omnibus* – det ortodokse tradisjonsprinsippet slik det opprinnelig ble artikulert av Vincent av Lérins.

"[tradisjonism] has often led to an anachronistic reading of the history of doctrine. Such a reading accommodated early stages of development to later dogmatic definitions by means of the assumption that what eventually came to be confessed must have been believed, if not taught; that it must have been, as Cardinal Newman said, "really held everywhere from the beginning"" (Pelikan 1971: 8).

Kritikken av tradisjonismen er viktig for Pelikan, kanskje først og fremst fordi han ønsker å ta den kristne tradisjons mangfold på alvor. En dogmehistoriker kan ikke ha særlig vanskeligheter med å se at et slikt mangfold eksisterer, og har eksistert, i den kristne kirkes historie. Pelikan

ender på denne måten opp med en mye bredere og romsligere kanon av den kristne tradisjon enn det Newman gjør. Oppgjøret med en trang, lineær, spekulativ og homogen tradisjonslinje blir viktig nettopp fordi den mangefasetterte utiklingen og dennes åpenhet for mangfold, for Pelikan, er noe av det karakteristiske ved den kristne tradisjon.

Dette betyr derimot ikke at Pelikan ikke tror det er noe som holder utviklingsmangfoldet og tradisjonens karakteristiske åpenhet sammen. Dette 'noe' er for Pelikan en overordnet sannhetskontinuitet, et universelt og overhistorisk *logos* som knytter tidsepokene sammen, skaper historisk sammenheng og meningskontinuitet – tross meningsmangfoldet. Pelikan ønsker med andre ord ikke bare å studere historiske fenomener ut fra deres partikularitet, men å se disse i sammenheng innenfor et sammenhengende historisk perspektiv. Slik han tok avstand fra tradisjonalismens teleologiske homogenisering, må han derfor også ta avstand fra historismens forsøk på å studere historiske fenomener isolert ut fra tanken om individualitet og ikke-komparasjon – en tankegang som forutsetter historisk diskontinuitet og brudd i overleveringen.

Oppgjøret med historismen tar utgangspunkt i Newmans siste kriterium for den sanne apostoliske dogmeutviklingen, nemlig dennes evige kontinuitet og livskraft (Newman 1989: 203). Og opp mot en slik forståelse stiller Pelikan den protestantiske og tyske dogmehistorikeren Adolf von Harnack (1851-1930) som kontrast:

”[T]he argument from chronic continuance has met with Protestant opposition from various quarters. Harnack maintained that ‘church history shows in its very beginnings that ‘primitive Christianity’ had to disappear so that ‘Christianity’ might remain; and thus in later ages one metamorphosis followed another” (Pelikan 1969: 23-24).

Pelikan distanserer seg fra mistroen mot dogmeutvikling og tradisjonens kontinuitet som han mener å finne i protestantismen generelt, og hos Harnack spesielt. Ifølge Pelikan står Harnack for et historistisk syn på dogmehistorien – et syn som forsøker å tolke dennes teologiske idéinnhold objektivt, ut fra et grunnleggende premiss om historiens diskontinuitet bestående av periodevis og særegne metamorfoser, for så å finne det typiske og egenartede ved hver periode. Pelikan mener en slik historisk tilnærming er vel så feil som Newmans tradisjonalisme. Den feiler for det første i å forstå dogmehistoriens kontinuitet ved å overse mange av de indre sammenhengene som skyldes den mye omtalte og grunnleggende meningsbevaringen:

”Such a way of putting the problem of development of doctrine [den typiske protestantiske] ... makes the continuity of Christian doctrine in the history of the Church both before and after the Protestant Reformation a source of annoyance, as it was, for example, to Harnack. At the beginning of his history Harnack speaks condescendingly of ‘the tenacity of ancient dogma’; and at the end of that history the theology of Luther is described as ‘the shattering of dogma,’ despite Luther’s explicit trinitarianism and almost Alexandrian christology. But if continuity is dismissed as tenacity, the true nature of the development of doctrine is inevitably distorted. For even in violent controversy and even in audacious speculation, doctrine develops out of earlier doctrine within the context of the total life of the Church in the world. ... Dramatic breaks and radical discontinuities are not all that is interesting about the process of development” (Pelikan 1969: 51).

For det andre feiler den derfor også i å se sannhetstrekk i tradisjonsutviklingen, overleveringens eget *logos*. Harnacks tilnærming til det historisk overleverte representerer for Pelikan en avstandsskapende betraktning til historien som ikke primært søker dens sannhet, men dens typiske trekk.

Hovedinnvendingen mot Harnacks historisme blir for Pelikan dermed at den har oppgitt tanken om en autentisk og normativ tradisjonsutvikling overhodet – det at det faktisk også finnes en sann og kontinuerlig dogmeutvikling – i seg selv ikke så ulikt Newmans poeng. ”[H]istory without tradition has produced a historicism that relativized the development of Christian doctrine in such a way as to make the distinction between authentic growth and cancerous aberration seem completely arbitrary” (Pelikan 1971: 9). Hvorfor utviklingen for Pelikan ikke kan være *tilfeldig*, skal vi komme tilbake til i slutten av dette kapittelet – og videre forfølge inn i neste kapittel hvor dette blir et av ankepunktene i kritikken av den gjeldende tankegangen om tradisjonens sannhetsbevarende karakter.

Oppsummerende kan vi her slå fast at den autentiske utviklingen for Pelikan *ikke* er stramt enhetlig og homogen som Newmans, men preget av historisk mangfold. Dog er ikke mangfoldet tilfeldig og skyldes ikke bruddvise sprang og diskontinuitet i dogmeutviklingen. Ved på denne måten å distansere seg fra både Newmans tradisjonalisme og Harnacks historisme, skal vi se hvordan Pelikan utformer sin egen forståelse av dogmeutviklingen og tradisjonen.

3.2.2 Pelikans forståelse av dogmeutviklingens kontinuitet

For å forstå Pelikans anliggende, må vi starte med å ta utgangspunkt i hva han mener dogmehistorie egentlig er. Nok en gang definerer han seg i kontrast til Harnack. Sistnevnte beskyldes nemlig av Pelikan for å studere dogmehistorien ovenfra, som et objektivt idéinnhold. (Pelikan 1969: 46-47). Den tyske *Dogmengeschichte* har ifølge Pelikan oversett hva kirken har

trodd, lært og bekjent, og med dette redusert dogmehistorien til en sofistisert idéhistorie av de lærde teologer. Men et dogme er for Pelikan ikke en teologs filosofiske system, men noe mer organisk – en seig og konsistent trosessens i bevegelse fra folkedypet til kirkas formel. Selv definerer han et dogme (*doctrine*) som den organiske sammenhengen mellom det som først er trodd i kirka, så lært og til slutt bekjent (Pelikan 1971: 3-4). På denne måten starter Pelikan i motsatt ende av Harnack – nedenfra – når han skal få tak i kristendommens mening eller sak. Kontinuiteten fra folkets tro til kirkas lære og bekjennelse er en konsekvens av det organiske og sammenhengende Kristi legeme. De filosofiske og teologiske *spekulasjoner* kan altså kanskje utvikle seg noe sprangvis, men dét kan ikke kirkas trosinnhold. Dette må studeres i nøye sammenheng med den historiske kontekst hvori det har levd, blitt trodd og forstått. Først da vil dogmehistorikeren forstå dogmehistoriens mangfoldige, kompliserte og sammenhengende prosesser: "[T]he full range of the life of the Church within its culture must be studied if the lines of development are to be understood" (Pelikan 1969: 48).

Dypdykket i den kristne tradisjon vil Pelikan hovedsakelig foreta med et utgangspunkt i en nøye filologisk nærlesning av kirkefedrene. For, uten å studere kirkefedrene har man ikke mulighet til å forstå dogmeutviklingen i det hele tatt (Pelikan 1969: 54). Patristisk filologisk forskning vil på en ærlig og åpen måte kunne klarlegge mekanismer og utviklingsprosesser i den tidlige kirke som er høyst relevante for vår tids kirke- og dogmeforståelse. Så får det heller bli opp til teologene (systematikerne) å trekke dogmatiske konklusjoner på grunnlag av dogmehistorikerens patristiske undersøkelser (Pelikan 1969:53).

3.2.3 Eksemplet med dogmet om arvesynd

Hvordan Pelikan mener arvesyndsdogmet utviklet seg fram til Augustins formuleringer, vil tjene som et godt eksempel på hvordan han forstår dogmeutviklingens kontinuitet.

Utgangspunktet for eksemplet er Newmans vansker med å forklare arvesyndsdogmets relativt sene historiske "tilblivelse", ferdig artikulert først ved Augustin. Med sin tradisjonalistiske tradisjonsforståelse blir Newmans ad hoc-forklaring på dette at dogmet hele tiden har ligget implisitt i den kristne tradisjon forut for Augustin, men ikke blitt fullt ut eksplisittert grunnet ytre omstendigheter:

"In explanation of the lateness of its development, he [Newman] cited the thesis, ... , "that the fatalism, so prevalent in various shapes pagan and heretical, in the first centuries, was an obstacle to an accurate apprehension of the consequences of the fall." Original sin, then, was "a doctrine held back for a time by circumstances, yet in

the event forcing its way into its normal shape, and at length authoritatively fixed in it” (Pelikan 1969: 73).

Mot en slik teleologisk forståelse av historien peker Pelikan først på det grunnleggende faktum at arvesynsdogmet fikk en helt annen utvikling i Østkirken enn i Vestkirken (Pelikan 1969: 74). Deretter går han videre med å studere de historiske forutsetningene for Augustins formuleringer, og disse finner han først og fremst i Cyprian av Kartago sine skrifter, for så å studere disse ”with a view toward identifying, if possible, some of the ways the doctrine of original sin developed from earlier stages of Christian teaching, reflection, an practice” (Pelikan 1969: 75). Pelikan går saklig til verks og viser hvordan Augustin bygget sin argumentasjon på Cyprians forsvar og begrunnelse for barnedåpen. Denne bestod av en lære om menneskets opprinnelige synd, som Cyprian igjen bygget på Tertullians lære om menneskets fall. Men Tertullian var til forskjell fra Cyprian imot barnedåpen. Dessuten tok også Pelagius Cyprian til inntekt for sitt syn i konflikten med Augustin, så Pelikan prøver på ingen måte å overse at dette var en komplisert og mangefasettert utvikling. Historien viser i grove trekk tre store teologer fra Kartago, som tross store uenigheter og forskjeller, hver på sin måte har gitt bidrag til vår forståelse av dogmet om arvesynden. Poenget til Pelikan blir derfor at forståelsen av dogmet har vokst trinnvist fram i en kontinuerlig vekselvirkning mellom kirkelig praksis (barnedåp), diskusjon av denne (Tertullian), fromhetsliv (Cyprian), og teologisk systematisk tenking (spesielt Augustin). Cyprians og Augustins formuleringer om menneskets arvesynd uttrykker derfor samtidig både en kontinuitet av den kristne *tro* og en utvikling i *lære* (Pelikan 1969: 94).

Følgelig tar Pelikan, ut fra sin grundige analyse av mangfoldet og sammenhengene i dogmeutviklingen, både et oppgjør med tradisjonalismens og historismens forklaringsmodeller. Mot Harnack, ved å hevde at:

”It was the sacramental life of the community, not the speculation of its theologians, that brought forth Cyprian’s doctrine of original sin. ... By his emphasis on this communal matrix, Newman, ..., provided a much-needed corrective to the overemphasis of German Lutheran *Dogmengeschichte* on the great ideas of the great theologians – an overemphasis that has had as its almost unavoidable corollary a preoccupation with discontinuity” (Pelikan 1969: 144).

Og mot Newmans spekulative teleologi, ved å tilføye: “But the presence of that overemphasis is no justification for a procrustean theory of development which proceeds on the assumption that doctrines would not dare to have developed in any other way” (Pelikan 1969: 144).

3.3 *Pelikan vs. Gadamer – en analogi som synliggjør grunnholdningen*

3.3.1 En felles grunnholdning

Ut fra Pelikans forståelse av dogmehistoriens meningskontinuitet, tross mangfold, er det fristende å trekke paralleller til Gadamers tradisjonsforståelse. Som allerede presisert vil sammenlikninger av denne typen alltid ha problematiske sider. Men ut fra oppgavens overordnede problemstilling med fokus på tradisjonens meningskontinuitet, er en sammenlikning likevel fruktbar i den grad den bidrar til å belyse analogier som er symptomatiske for det jeg mener er grunnpremisset begge deler i synet på tradisjonen og historien.

Dette grunnpremisset er det jeg tolker som begges tro på historiens meningsbevarende egenskap: Sammenkoblingen mellom *mythos* og *logos*, som resulterer i en protest mot tanken om diskontinuitet og meningsbrudd med tidligere tradisjon. Som vi så hos Gadamer var sammenkoblingen av *mythos* og *logos*, i motsetning til opplysningstiden, romantikken og historismen, avgjørende for hans poengtering av overleveringens meningskontinuitet og vår forståelse av oss selv og egen tradisjon i dag. Jeg mener Pelikan må tillegges samme grunnholdning om tradisjonen og dens sannhetsbevaring. Også han angriper tradisjonalismens forakt for det fornuftige så vel som historismens utopi om det fornuftige. I sin iver etter å søke dogmeutviklingens kontinuitet tror åpenbart Pelikan på dennes iboende konsistente meningsinnhold, overleveringens *Sache*, tross historiske forskjeller og mangfold i artikuleringer. Begge deler altså synet på utviklingens meningssammenheng, dog uten en eksplisitt og åpenbar teleologi, men snarere med en forgrenet og mangefasettert uttrykkspluralisme som i essens står til overleveringens sak.

Jeg vil videre derfor peke på tre anliggender hos Pelikan som særlig viser denne grunnholdningen han deler med Gadamer i synet på historiens meningsbevarende egenskap. Disse er kirkefedrenes fortsatte aktualitet som sannhet, dogmeforståelsens virkningshistorie, og den avgrensede åpenheten og ikke-tilfeldige utviklingen.

3.3.2 Kirkefedrenes logos som *det klassiske*

Pelikan viser sin tro på tradisjonens fortsatte aktualitet og sannhet kanskje tydeligst i sitt filologiske og patristiske engasjement. Hele fembindsverket er i hovedsak bygd opp rundt historiske kildetekster, og fremstår nesten som en stor samling primærtekster, framfor et sekundærverk. Pelikan mener som tidligere nevnt at nøkkelen for å forstå så vel dogmeutviklingen som våre konfesjonelle skillelinjer og trosinnhold i dag, ligger i et nærstudium av patristiske tekster og deres mening. Altså dreier det seg om å hente fram den

patristiske tids *logos* som igjen vil ha stor betydning for nåtidens forståelse av den kristne tro og fellesskap. Som Gadamer studerer Pelikan det overleverte ut fra dets egen iboende sannhet – og dermed også fortsatte sannhet, og ikke *primært* som et tidstypisk uttrykk. Et slikt studium blir derfor i høyeste grad eksistensielt relevant og aktuelt for å forstå eget liv og tro. Måten Pelikan gjør dette på er for eksempel hans påstand om at et patristisk nærstudium vil kunne forandre og korrigere våre konfesjonalistisk-dogmatiske horisonter. Dette kan skje ved at for eksempel protestanter oppdager at arianerne i større grad enn de nikensk-ortodokse grupperingene baserte seg på Skriften (Pelikan 1969: 52), og ved at de romersk-katolske ser problemet med pavens retroaktive ufeilbarlighet på grunn av vestkirkens fravær under oldtidens dogmeutvikling (med unntaket av Leo I sitt brev i forkant av Kalkedon 451) (Pelikan 1969: 53).

I de patristiske tekstene finner på denne måten Pelikan tidløse sannheter som *tiltaler* dagens troende. Overleveringen fra oldkirken blir mer enn et stykke historisk materiale, og Pelikans forståelse av dette må kunne sies å være analogt med Gadamers forståelse av *det klassiske*. Fordi dialogen med den patristiske overleveringen for Pelikan blir et horisont-korrigerende studium, blir den også noe som *hever* fortolkeren opp til en sannere og mer grunnleggende forståelse av den kristne tro:

”To an extent that polemical theologians on both sides have not recognized, the methods of careful historical and philological scholarship can transcend the dogmatic (or anti-dogmatic) presuppositions of the scholar and can thus lead to results that go beyond polemics to truth and thus, hopefully, a little closer to unity” (Pelikan 1969: 55).

På denne måten skisserer han en bevegelse oppover, til en høyereliggende og tidløs sannhet som transcenderer de historiske fordommene; *to results that go beyond polemics to truth*, og som har en transcendent egenskap av å være enhet (*unity*).

Men Pelikan kan på den andre siden ikke anklages for å harmonisere oldkirka og de patristiske tekstene. Han legger, som jeg viste i eksempelet om arvesyndsdogmet, ikke skjul på forskjellene og meningsmangfoldet blant kirkefedrene, og unngår derfor – også som Gadamer – å redusere det klassiske og sanne til en *epoke*. Da hadde han jo gjort nettopp samme feilen som romantikerne. Verken den patristiske perioden eller dens tekster blir ensbetydende med selve *logos* eller *det klassiske*, men de rommer det klassiskes normativitet i kraft av sitt innhold og sak, og blir derfor en enestående historisk manifestasjon og artikulering av klassiske sannheter. Sannhetsverdien som ligger i de gamle tekstenes sak overgår altså tekstenes egen

partikularitet og fortidshorisont, så vel som fortolkers nåtidshorisont, og oppnår dermed sin paradoksale inkarnerte tidløshet – sin egenskap av å være *klassisk*.

3.3.3 Dogmeforståelsens virkningshistorie

Disse sannhetene stopper ikke med kirkefedrene, men fortsetter å manifestere seg historisk gjennom hele den kristne tradisjonen. Pelikan ønsker å studere denne for å oppdage sammenhenger og få belyst nettopp sannhetsinnholdet gjennom mangfoldet av stemmer fra fortiden. På denne måten knytter også Pelikan *logos* til *mythos* – en fornuftig og erkjennelsesmessig sannhetsbevaring til tradisjonens utvikling, ved at det klassiske selv overvinner den historiske avstanden gjennom vedvarende formidling. Dermed må historien sees i kontinuerlig sammenheng også hos Pelikan – med andre ord ender også han opp med en tankegang om virkningshistorie.

Virkningshistorien gir seg som vi så utslag i at Pelikan ikke vil redusere de oldkirkelige dogmene til noe urokkelig eller statisk (*tenacious*). Disse er snarere noe kontinuerlig *virkende* på den videre teologiske dogmeutviklingen. Jeg har allerede sitert Pelikans eksempel om Luthers alexandrinsk-inspirerte kristologi. Nettopp den oldkirkelige tonaturlæren, som er en videreutvikling av Skriftens egen trossannhet, videreutvikles selv ytterligere under reformasjonen. Selvsagt mener da Pelikan at man som historiker også skal studere historiske uttrykk ut fra den gjeldende nærkonteksten disse befinner seg innenfor. Dette henger sammen med hans forståelse av dogmeutviklingen hvor nettopp kirkens tro og bekjennelse hele tiden må forstås i sammenheng med nærkonteksten som tidens lære og folkereligiositet utgjør. Men nærkonteksten, forstått som et snitt på tvers av tidslinja, er altså ikke hele konteksten. Den virkningshistoriske konteksten som strekker seg bakover, langs med tidslinja er en vel så viktig kontekst for forståelsen av et dogme og dets utvikling. Sammenhengen i tradisjonen, ved *logos*' egen vedvarende formidling og utvikling, fører til at kirkefedrene, vel så mye som personer nærmere i tid, må kunne anses som viktige samtalepartnere og påvirkningsfaktorer for senere dogmeutvikling -og forståelse. Pelikan mener f.eks at det ikke vil være nok å studere Martin Luther kun ut fra reformasjonstidens tyske kontekst, men at han vel så mye må sees i en større virkningshistorisk sammenheng:

”[I]n some ways the apostles and the prophets were more his [Luthers] contemporaries than were any of the late medieval doctors, and many of his thoughts and doctrines were decisively shaped by Augustine rather than by Lyra or Burgenis or Cardinal Hugo, despite his many citations of them all” (Pelikan 1969: 45-46).

Pelikans tankegang om virkningshistorie kommer godt til syne i hans kritikk av Harnacks historisme – slik også Gadammers virkningshistoriske bevissthet ble artikulert ut fra en kritikk av den historiske bevissthet. Harnacks historistiske prosjekt om å forstå hver tids individualitet og særegenhet isolert sett – en eksperts forsøk på å hoppe tilbake i tid for å forstå denne ut fra dens egne premisser – ble i realiteten et hopp ut av egen tid og dermed en ignorering av dogmeutviklingens historiske sammenhenger og virkningshistorie. Pelikan kritiserer den historistiske tilnærmingen for ikke å ta høyde for at overleveringen stadig konstituerer ny dogmeforståelse. Det er med andre ord ikke nok for historikeren å kun studere den gjeldende dogmeforståelsen ut fra dens aktuelle samtid og kultur. Dette må også gjøres ut fra en større og utstrakt, sammenhengende utviklingslinje – en åndsmessig meningssammenheng og suksesjon man selv er omfattet av:

”It is no less important to see that the development of Christian doctrine, by its very nature as thought but churchly thought, is bound simultaneously to each of the particular cultural situations within which men have reflected on the Christian message and to the successions within which these men have stood” (Pelikan 1969: 46).

Pelikan vil altså studere *hele* den kristne tradisjon og dennes historiske utvikling, for å finne ut mer om sin egen horisont og tro. For Pelikan er dogmehistoriens *funksjon* nettopp det å granske overleveringen så grundig at dogmeutviklingens prosess kan spores best mulig, slik at vår egen tid, representert ved dogmatikerne, fullt ut skal kunne forstå og ta stilling til dogmet (Pelikan 1969: 39).

3.3.4 Logos’ avgrensede åpenhet – ikke tilfeldighet

I den første analogien som tematiserte det klassiske hos de to, viste jeg at også Pelikan skisserer en bevegelse oppover i fortolkningen av overleveringen som normativ – oppover til en høyereliggende og ”tidløs” sannhet som transcenderer konfesjonelle skillelinjer; *to results that go beyond polemics to truth*. Videre viste jeg i den neste analogien, som tematiserte virkningshistorien, at Pelikan mente dogmeutviklingen måtte sees i sammenheng som en kontinuerlig *suksesjon* av kirkelig forståelse. Det er på bakgrunn av disse analogiene jeg mener det gir seg en tredje analogi mellom Gadamer og Pelikan – en analogi som dreier seg om *logos’* avgrensede åpenhet og ved dette viser den nevnte grunnholdningen de to har felles.

Det dreier seg om at overleveringen for dem begge er rasjonell og sann, ikke tilfeldig. Som vi så gikk Gadammers autoritetsbegrep nettopp ut på at overleveringen er en fornuftshandling. Den kirkelige overleveringen er hos Pelikan i høyeste grad også det. Den

skjer i en erkjennende, ikke vilkårlig, prosess fra tro til lære til bekjennelse. Pelikan og Gadamer syn på tradisjonens kontinuitet skyldes i siste instans dennes meningsbevarende kvalitet, en kvalitet som gjør den konsistent. Denne konservative antakelsen om en fornuftig meningsbevaring skyldes altså troen på en fornuftig *erkjennelse* av *logos* i overleveringen; en kvalitet ved så vel *logos*' tiltalende karakter, som det erkjennende menneskets karakter av å kunne bli tiltalt av et *logos*.

Overleveringens *logos* blir tidløst ved dets kontinuerlige tiltale, og derfor også garantist for historiens meningskontinuitet: Sakens sannhet overlever de skiftende tider og appellerer til stadig nye generasjoner og kontekster ved sin egen annerledes tale – sin tiltale. Overleveringens egen vedvarende formidling blir en transcenderende egenskap som beror på en metafysikk. Tross alle de ulike historiske manifestasjoner og mangfold i overleveringen, utgjør denne derfor en suksessjon – det vil si den tegner opp etter seg en linje av sanne fortolkninger, av sanne artikuleringer som utgjør, og kanoniseres som, overleveringens egen stemme.

I neste kapittel vil jeg kort drøfte noen problematiske sider ved et slikt tankemønster om *logos* og historien. Gadamer har, på bakgrunn av hans tradisjonsforståelse, både blitt anklaget for å ha en kulturrelativistisk sannhetsforståelse, og en monolittisk og essensiell forståelse av det sanne. Kritikken synes også å kunne overføres på Pelikan. Også han befinner seg i spennet mellom fortolkningspluralisme og monolittisk sannhet, ved at han argumenterer for historiske og konfesjonelle meningsmangfold som i sin natur av å være historiske artikuleringer av åpenbarings *logos*, er sanne og ikke *vilkårlige* nettopp fordi sakens sannhet bevares gjennom den historiske re-artikuleringen. Det dreier seg altså om en åpenhet og et kanonisert meningsmangfold som befinner seg innenfor det historiske *logos*' grenser. Nettopp løsningen med en slik bred og normativ kanon gjør det mulig for Pelikan å operere med en åpenhet og et fortolkningsmangfold *innenfor* kristendommens *logos*-essens:

“Thus both the variety of Christian teachings within history and their possible unity within tradition are integral to the subject matters of this book, as well to its theological position. The theological presupposition of this history, a presupposition which is in turn based upon a particular reading of history, is the variety of theologies and the unity of the gospel – the unity as well as the variety, and the unity within the variety” (Pelikan 1971: 9-10).

4. Kritikk

4.1 *Kritikkens hensikt og grunnlag*

Hittil i oppgaven har jeg prøvd å påvise den nevnte holdningen om sammenkobling av historie og fornuft – eller tradisjonsutvikling og sannhet – hos henholdsvis Gadamer og Pelikan. Holdningen er åpenbart ikke av tradisjonalistisk art fordi meningskontinuiteten hele tiden framtrer i historiske og kulturelle artikuleringer, som sammen utgjør et historisk mangfold bestående av ulike stemmer og fasetter. Men jeg har også vist hvordan en slik sammenkobling av tradisjon og sannhet resulterer i en type konservativ tro på tradisjonens sammenhengende, konsistente og meningsbevarende karakter. Dermed er det også gitt at de historiske *logos*-artikuleringene ikke er tilfeldige, men innfinner seg innenfor en større meningshorisont, og nettopp derfor også sørger for en sammenhengende *kontinuitet* av historiske *logos*-artikuleringer og mening. Tross Gadamer og Pelikan sine ulike arbeidsfelt og forskningstradisjoner synes de derfor å dele et felles engasjement om å relatere til det historisk overleverte og se dette i lys av – og sammenheng med – egen livshorisont. Konkret gir dette seg utslag i at begge blir rammet av historiske teksters spørsmål og *sak*, og på bakgrunn av dette formidler nåtiden historisk med overleveringen – det vil si gjennom studier av fortidens tekster forstår nåtiden sannere fordi historiens sannheter også er nåtidens sannheter. Det er disse siste konsekvensene av den nevnte typen holdning til historien og sannhet jeg avslutningsvis ønsker å vise noen svakheter ved.

Så lenge det kun dreier seg om svakheter, er det også sagt at kritikkens hensikt ikke er å avfeie tanken om at det finnes historisk overleverte sannheter. En slik kritikk ville passet dårlig overens med grunnlaget for det å være kirke. Kritikken søker derimot å problematisere *sider* ved en mye brukt tradisjonstilnærming og tro på historisk sannhetsbevaring. For å belyse svakhetene ved denne tilnærmingen benytter jeg meg av velkjent makt- og metafysikk-kritikk. Kritikken er ikke ny. Jeg anser den som rimelig velkjent og kommer derfor ikke til å gjøre utførlig greie for den. Jeg ønsker heller å bruke plassen til å vise hvordan og hvorfor jeg mener den rammer viktige sider ved den nevnte grunnholdningen om tradisjon og sannhet.

4.2 *To typer kritikk*

4.2.1 **Maktkritikk: Tradisjon som diskurs, ikke empiri**

Formalt kan vi være enige med Gadamer om at tradisjonen konstituerer vår forståelse og dermed overfører mening. Men at det overleverte, materielt sett, er saklig *fordi* det skal ha

gjennomgått en historisk, aktiv og fornuftig, selvkorrigerende prosess, blir i beste fall naivt å tro. Gadamer, som på denne måten hevder at bevaring er en rasjonell fornuftshandling, har da også rettelig blitt kritisert av senmoderne maktkritikere som for eksempel Habermas og Foucault. Disse har hevdet at den språklige overleveringen først og fremst er ideologisk betinget, det vil si kontrollert av, og kontrollerende for, sosiale maktforhold. Disse er typiske faktorer som utkonkurrerer såkalt rasjonell saklighet og dermed spiller vel så avgjørende roller i prosessene rundt hva som blir overlevert, og hvordan det blir overlevert.

En av de mest overbevisende måtene å vise dette på, er gjort av Michel Foucault i hans foredrag *Diskursens orden* fra 1970. Her viser Foucault med sitt diskursbegrep at den menneskelige tale og kommunikasjon *ikke* er selvkorrigerende, men snarere maktakkumulerende. Ved å sette de menneskelige diskursene i et sosialt kritisk lys, viser Foucault at de er institusjonelle funderte måter å tale og tenke på. Diskursen blir dermed bærer av makt, hvor det å kunne definere denne sidestilles med det å definere virkeligheten selv. På denne måten viser Foucault at det foregår en stadig kamp om ordene som beskriver verden, og at en selvkorrigerende tradisjon derfor blir en illusjon:

”Jeg antar at diskursproduksjonen i ethvert samfunn på én og samme tid blir kontrollert, sortert, organisert og fordelt ved hjelp av en mengde prosedyrer som har som funksjon å avverge dens krefter og farer, beherske dens karakter av å være en tilfeldig begivenhet og omgå dens tunge og skremmende materialitet. ... Diskursen kan nok framtre som ubetydelig, men de forbudene som den rammes av, avdekker meget tidlig og meget hurtig dens forbindelse med begjæret og makten. Og dette er ikke overraskende fordi diskursen ... ikke bare simpelthen er det som gjengir kampene og herredømmesystemene, men det man kjemper om og ved hjelp av, makten man søker å bemektige seg” (Foucault 1999: 9-10).

Det maktkritiske poenget i vår sammenheng må være at *tradisjonen og det historisk overleverte*, som språklig kommunikasjon, i høyeste grad også er underlagt diskursens maktmekanismer. For det første betyr dette at tradisjonen ikke er gitt som en konkret og definerbar størrelse. Tradisjonen består snarere av mange diskursive tradisjoner som seg imellom stadig kjemper om å bli videreført og kanonisert som tradisjon. For det andre betyr det at tradisjonen ikke finnes som empiri, men kun som diskurs. Tradisjonens *stemme* er altså ikke først og fremst det som gjengir, men det man kjemper om og ved hjelp av. Tradisjon blir derfor ikke en stemme vi uskyldig kan lytte til og som forteller oss hvordan ting har vært – en slik stemme finnes ifølge Foucault ikke. Tradisjon blir en diskurs vi blir tvunget til å ta stilling til ved å delta i. Fordi det å ta ordet er å delta i et sosialt spill, vil Foucault si at man fører en

diskurs snarere enn å bli ført av den. Noe annet ville være ansvarsfraskrivelse – en naiv drøm om at det fantes en språklig og historisk stemme som var deskriptiv og nøytral:

”Jeg skulle ønske at jeg oppdaget en navnløs stemme mens jeg talte, en stemme som allerede lenge hadde vært der før meg: da ville det ha vært nok for meg å henge meg på, fortsette setningen og installere meg i dens pauser uten at det merkes, som om den hadde gitt meg et tegn ved å nøle et øyeblikk. Dermed ville det ikke finnes en begynnelse, og i stedet for å være den som diskursen kommer fra, ville jeg snarere være et lite hulrom som utsettes for dens tilfeldige forløp, det punkt hvor den kan forsvinne.” (Foucault 1999: 7)

Gadamer og Pelikan synes både tildels å styre unna, og tildels å bli rammet av, denne kritikken. For på den ene siden bedyrer de begge at overleveringen er tilstede i *summen* av alle de *ulike* historiske stemmene. På denne måten blir det vanskelig å anklage dem for ren tradisjonshomogenitet, slik man for eksempel kunne anklaget Newman for. Men på den andre siden kan man anklage dem for å bli rammet av kritikken fordi de åpenbart tror at tradisjonen er empiri og ikke diskurs – at tradisjonens stemme finnes som en selvstendig stemme. Ingen av dem vedgår at de fører diskursen, men tror de selv blir ført av den. Dette er tydelig hos Gadamer. Hele hans teori går jo ut på at fortolkeren, tross sin egen aktive fortolkningshorisont, innordner seg i overleveringens *logos*, i tradisjonens egen stemme, som i en erkjennelsesakt. Her blir tradisjonens *logos* det styrende prinsipp som fortolkeren rasjonelt anvender i egen kontekst og dermed innordner seg i. Hos Pelikan kan det samme sies. Også han behandler de historiske kildene som om de var stemmer som forløp av seg selv, for så å plassere seg innenfor disses mulige tolkningshorisont uten ytterligere refleksjon rundt sin egen utvelgelse av disse.

I praksis blir en slik tilnærming til det overleverte både noe passivt og naivt. Det fører til at de i realiteten *overser* store deler av tradisjonens meningsmangfold, utvelger – kanskje ubevisst – sine tradisjoner og kun hører stemmene som roper høyest. Min påstand er at både Pelikan og Gadamer velger sine egne tradisjoner og er selektive i sitt utvalg av klassikere. Pelikan kommer ikke utenom å studere historien ovenfra ved å først og fremst lese klassiske patristikere og kanoniserte tekster – tross sitt påståtte nedenfra-engasjement. I sin argumentasjon mot Harnack har han helt rett i at kirkas tro ikke er identisk med det de lærde teologene til enhver tid har ment. Han skal derfor ha honnør for å integrere monastiske tanketradisjoner og kirkelig praksis i sin historieskrivning. Men at han derfra skulle klare å inkludere den brede kristne folkereligiøsiteten i alt sitt mangfold, og dermed skrive kristendommens historie nedenfra, er noe han kun kan klare i teorien – og noe som vel kanskje

vanskelig lar seg gjøre for en historiker som utelukkende må basere seg på et utvalg av tekstlige kilder.

Gadamer på sin side opererer også med en kanon av klassikere. Riktignok kan han hevde at det klassiske er et begrep, snarere enn en tidsperiode, men kommer ikke utenom å finne dette klassiske representert nettopp i stort antall blant tekstene i den klassisk-hellenistiske perioden, og dermed hovedsaklig lokalisere ”tradisjonen” til den kjente europeiske, antikke kulturkanon.

4.2.2 Metafysikk-kritikk

Tanken om et styrende og talende *logos* er grunnlaget for å videre kritisere tankemønsteret til Gadamer og Pelikan for å være sterkt preget av metafysikk. Som teolog opererer Pelikan åpenbart med et metafysisk språk. Han beskjeftiger seg jo med kirka og den kristne tro i historien, og kan derfor vanskelig slippe unna metafysiske tankemønstre. Men selv om metafysikk-kritikken kanskje derfor rammer Gadamer hardest, vil jeg like fullt også vise at den innebærer problematiske forhold for Pelikans historiske tilnærming og tro på dogmehistorien som sannhetsbevarende.

Utgangspunktet vårt er igjen begges poengtering av det historiske fortolkningsmangfoldet, og i kjølvannet av dette også begges kritikk av ulike teleologiske historiefortolkninger slik vi har vist disse komme til uttrykk hos blant andre Newman, tradisjonalistene, historiepositivismen og Hegel. Vi så at for å komme hit, forankrer Gadamer sin hermeneutikk i spennet mellom faktisitet og annerledeshet: Den virkningshistoriske bevissthets struktur innebærer for ham erfaringen og spørsmålets åpenhet, slik at den som vil forstå en tekst er den som er åpen for å bli fortalt noe nytt av den. Den hermeneutisk skolerte bevisstheten må altså i utgangspunktet være mottakelig for tekstens annerledeshet. Men hvordan kan man være *forberedt* på å være mottakelig for *annerledeshet*? Innebærer ikke en slik forberedelse at det man møter nettopp frarøves sin annerledeshet?

Den metafysiske tradisjons monolittiske forhold til væren, sannhet og alteritet har blitt kritisert av dekonstruktivister. Den amerikanske Derrida-inspirerte filosofen John Caputo, kritiserer nettopp Gadamers forståelse av annerledeshet i sin artikkel ”How to Prepare for the coming of the Other”. I artikkelen stiller han spørsmål ved om både Gadamers annerledeshet og faktisitet i virkeligheten er *reelle*. Hvordan kan Gadamer holde fast ved en reell annerledeshet, så lenge målet for hermeneutikken er en horisontsammensmelting av det kjente og det ukjente. Og hvordan kan han holde fast ved en reell faktisitet og endelighet, så lenge forståelsen deltar og oppnår innsyn i en tidløs og transcenderende sannhet:

”For Gadamer’s notion of finitude functions in his work in a way that is decisively marked by Hegel and the metaphysical tradition generally, and indeed that communicates with a metaphysics of infinity of a classical sort. Gadamer’s analytic of finitude cannot conceal a latent theory of essence, ideality, and infinity that softens the workings of facticity and narrows the range of alterity. The finitude of the understanding is not *différance*, and because of that there are limits on Gadamer’s notion of alterity” (Caputo 2000: 43)

Caputo viser hvordan Gadamers faktisitet går fra å være endelighet til uendelighet, eller i det minste fra en negativ til en positiv endelighet. Gadamers erfaring forutsetter først og fremst en åpenhet mot det negative, men denne åpenheten for negativitet gjentar seg selv i det uendelige, slik at ny forståelse hele tiden kan oppstå: ”Experience means finitude *ad infinitum*. But a finitude which keeps revisiting itself upon us infinitely, which keeps deferring its completion, is a bad infinity, albeit a good finitude, indeed the very best” (Caputo 2000: 46). I horisontsammensmeltingen med saken oppnår den faktiske forståelsen noe fantastisk. Gadamer kan derfor ikke komme unna at endeligheten hans går opp i en høyere og historieoverskridende uendelighet, slik at forståelsen – tross sin historisitet – befinner seg trygt innenfor det metafysiske *logos*’ tolkningsområde, og derfor ikke settes så kraftig på spill som Gadamer selv mener.

Kritikken muliggjøres på mange måter av Gadamers egen ambivalens i forhold til Heidegger og Hegel. For på den ene siden ønsker Gadamer, i tråd med Heidegger, å vise at forståelseshandlingen alltid er endelig, mens han på den andre siden, i tråd med Hegel, ønsker å vise at det som blir forstått, altså overleveringen, innehar en type uendelighet, ved at den er et potensial for uendelig mange fortolkninger, og at disse igjen sammen utgjør en historisk rekke av artikuleringer som tjener til å belyse sakens uendelighet:

”The subversiveness of Heideggerian facticity has been reinscribed within the reassuring framework of a classical, Aristotelico-Hegelian metaphysics of infinity. The text for Gadamer represents an infinite potential, a potentially good infinity, of which every new understanding is a new finite actualization, a new way in which what is understandable in potency becomes understood in act. But this Aristotelian process of actualization is carried out in a quasi-Hegelian process of historical unfolding. The essence (fullness, meaning) does not yield itself up at once, but rather its being is its becoming, its essence is to unfold its essence through an [sic] historical process. That is because of its inner infinity or intelligibility on the one hand and the finitude of the understanding on the other” (Caputo 2000: 47-48)

Ut fra dette kan vi konkludere med at Gadamers hermeneutikk befinner seg innenfor en klassisk metafysisk tankegang hvor det skilles mellom essens/idealitet og dettes konkrete

aktualiseringer, eller mellom det betegnede og det som betegner, som Derrida ville sagt. På denne måten blir det definert en idealitet av noe værende og sant, og dermed en avgrensning mot det ikke-sanne, det ufornuftige, gale og falske. Vi kan derfor trekke paralleller mellom metafysikk-kritikken og den allerede nevnte maktkritikken. For med metafysikkens definering av en absolutt væren, ligger også definisjonsmakten til sannheten og virkeligheten – til det ideelle og absolutte. Den sanne værensessens kan forstås av det fortolkende subjektet på en måte som overskrider hennes faktisitet og nærmest gjør det partikulære overflødig. Selvets eget indre, bevisstheden, er i stand til å høre *logos*' egen stemme fra virkeligheten lenger bak. Stemmen er sannheten om virkeligheten bakenfor det partikulære – sannheten om det egentlige. Som vi så avsto Foucault påstanden om at denne stemmen finnes som en slik beskrivende og selvstendig stemme man kan lytte til. Også Derrida avfeier tanken om det betegnedes egen og uavhengige stemme. Denne stemmen representerer for ham en av metafysikkens konstruerte bløffer:

”It is not by chance that the thought of being, as the thought of this transcendental signified, is manifested above all in the voice: in a language of words [*mots*]. The voice *is* heard (understood) – that undoubtedly is what is called conscience – closest to the self as the absolute effacement of the signifier: pure auto-affection that necessarily has the form of time and does not borrow from outside of itself, in the world or in “reality,” any accessory signifier, any substance of expression foreign to its own spontaneity. It is the unique experience of the signified producing itself spontaneously, from within the self, and nevertheless, as signified concept, in the element of ideality or universality” (Derrida 1976: 20)

Hvorvidt Gadamer står sin prøve ovenfor Derrida og dekonstruktivistene, eller omvendt, skal ikke avgjøres her.²⁴ Det jeg ønsker å vise med denne kritikken er svakheter og tankekors ved grunnlaget som den nevnte tradisjonstankegangen hos Gadamer og Pelikan hviler på, en tankegang som nettopp forutsetter en tro på meningsbevaring gjennom tradisjonen, et transcendent fortolkningsstyrende *logos* som *taler* gjennom den historiske overleveringen, en selvstendig og historisk stemme som tiltaler det fortolkende subjektet og løfter det opp til et høyere og mer ideelt forståelsesplan.

4.2.3 Kritikkens etiske konsekvenser

Hittil har jeg vist at verken Pelikan eller Gadamer tilnærmer seg tradisjonen som diskurs, og videre at de begge legger metafysiske premisser til grunn for sin forståelse av den historiske

²⁴ Gadamer mener å ha tilbakevist Derridas metafysikk-kritikk. Se hans artikkel «Destruction und Dekonstruktion» fra 1985 i *Gesammelte Werke* 2, 1986 (Tübingen: J.C.B. Mohr): 361-372

meningsbevaringen. Denne forholdsvis teoretiske kritikken innebærer, så lang jeg kan se, også to viktige *etiske* konsekvenser.

For det første viser kritikken hvordan en metafysisk forståelse av den historiske sannhet innebærer et idealitetsbegrep som etablerer grenser for sannhetens, tradisjonens og den historiske værens essens. I et historisk perspektiv basert på kontinuitet vil denne essensen trekke en linje opp etter seg og følgelig bli en linje basert på *logos*' manifesteringer i historien – en linje også nye fortolkninger må innordne seg etter. Gadamer og Pelikan rammes på denne måten til en viss grad av sine egne protester mot tradisjonalismens historiehomogeniserende teleologi. Begge opererer med et historisk-faktisk og endelig forstående subjekt, men kan beskyldes for ikke å ta denne endeligheten og faktisiteten alvorlig nok. Fordi den historiske og begrensede forståelsen løftes opp til en høyere og universell, enhetlig forståelse i møtet med overleveringens sannhet, dreier det seg om en endelighet som leder i en klar *retning* av en transcendent uendelighet. Historiens ulike aktualiseringer utgjør et mønster, en utviklingslinje – dog uten et ferdig artikulert mål og telos å sikte mot.

I en slik historisk metafysikk oppstår det derfor et skille mellom det som faller innenfor *logos*' fortolkningshorisont og det som faller utenfor. Man står med andre ord altså i fare for å begrense sannheten og det normative til bestemte historiske og kulturelle tradisjoner og fortolkningslinjer, og derfor også avskjære *logos* fra avvikende tradisjoner. Å tale om egen forståelse av det historisk overleverte som del av en større og dypereleggende historisk sannhet, innebærer i denne sammenhengen problematiske sider av etisk karakter fordi en slik tale legger beslag på en tradisjon, definerer den som "vår," og avskjærer den dermed fra å være noen andres. Siden tradisjon er diskurs og ikke en stemme som i utgangspunktet er der, må man være klar over at enhver fortolkning av det historisk overleverte faktisk er en deltakelse i diskursen om hva tradisjonen er, og derfor også om hvem tradisjonen skal tilhøre og hvem den ikke skal tilhøre.

For det andre stiller kritikken spørsmålstegn ved hvorvidt det historiske fremmede og det som er annerledes, egentlig tas på alvor og får bevare sin annerledeshet. Hvordan kan Gadamer og Pelikan nærme seg det historiske og tro at de gjør reelle hermeneutiske erfaringer med dette ved å bli tiltalt av dets annerledeshet, så lenge annerledesheten er en kontrollert og forventet annerledeshet som forutsettes å lede forståelsen i retning av noe kjent og universelt?

Den konservative hermeneutikkens forståelse oppstår ved at horisontene til subjektet og det fremmede smelter sammen til en samlende mening. Dette er en annen løsning enn Caputos radikale hermeneutikk hvor horisontene brytes mot hverandre uten å fusjonere, og forståelsen dermed blir et resultat av nærværet av forskjell. Tross Gadamers gode intensjoner

om å bevare annerledesheten som en drivkraft i hermeneutikken, og hele tiden la den overraske og korrigere gammel forståelse, kan han anklages for ikke å ta annerledesheten alvorlig *nok*. Til syvende og sist unnslipper derfor ikke Gadamer en type dannelsesbevegelse – noe han har arvet fra Hegel: Å tilegne seg det fremmede og gjøre det til sitt eget ved å ta del i det, først ved å forlate det velkjente gjennom å sette egen forståelse på spill og følge spørsmålets åpenhet, men for så å vende beriket tilbake til det kjente med en utvidet forståelseshorisont.

På denne måten står det fremmede i fare for å assimileres inn i det kjente, en type erobring som frarøver det andre dets annerledeshet. Den etiske konsekvensen av en slik tankegang blir at denne innebærer spor av en type imperialism: En imperialism som søker å forstå det fremmede og videre sivilisere dette i lys av *logos*. For vel så mye som å sette egen forståelse på spill og innordne seg *logos*, er det vel fristende å innordne det andre i egen forståelse av *logos*?

4.3 Avslutning

Det er tid for å samle trådene og avslutte. I denne oppgaven har jeg hatt som mål å belyse og diskursivt drøfte en type konservativ tradisjonsforståelse som tror på historiens menings- og sannhetsbevarende egenskap – en idé om at *logos* er knyttet til *mythos* og dermed historiens gang i en sammenhengende og konsistent meningskontinuitet. Jeg har belyst dette gjennom analyser av tradisjonsforståelsen til Gadamer og Pelikan, og videre sammenliknet disse.

Gadamer har blitt beskyldt for alt fra postmoderne (!) kulturel relativisme²⁵ til monolittisk idealisme og logossentrisme. Mangfoldet i gadamerfortolkningene beror nok på hans mange selvmodifiseringer gjennom et langt forfatterskap. Han kommuniserer åpenbart en tvetydighet når han både definerer seg i forhold til Heidegger og Hegel: For eksempel når han på den ene siden omtaler erfaringens radikale negativitet og lidelse, men på den andre siden påpeker at spørsmålets ”sveven” åpner opp for en dypere liggende sak og lander innenfor dennes meningshorisont. Jeg har tolket Gadammers historiehermeneutikk ut fra dens åpenhet for fortolkningsmangfold, men vist hvordan denne allikevel er en begrenset åpenhet som ikke unnslipper en monolittisk og idealistisk metafysikk. Pelikan er ikke like utsatt for samme eksplisitte *idealismekritikk* som Gadamer, først og fremst fordi han ikke har skrevet et *vitenskapsfilosofisk* hovedverk og ikke befinner seg innenfor et like filosofisk-detaljert problemfelt som Gadamer. Men jeg har i Pelikans metahistoriske betraktninger og

²⁵ Blant annet av den romersk-katolske kirkens internasjonale teologiske kommisjon, se Bonsor 1994: 298

metoderedegjørrelser pekt på oppsiktsvekkende paralleller til Gadamer, slik disse uttrykkes i hans prolegomena, og på bakgrunn av disse konkludert med at heller ikke Pelikan forblir uberørt av den nevnte kritikken. Også han deler tradisjonssynet hvor *logos* og *mythos* sammenholdes, slik at dogmehistorien hans beror på en antakelse om en sannhetsbevarende tradisjonsoverlevering og konsistent meningskontinuitet.

Jeg har videre påstått at den nevnte monolittiske forståelsen av historiens *logos* – som en metafysisk sisteinstans – bærer preg av en implisitt tankegang om *teleologi*. Denne er i høyeste grad implisitt, fordi både Gadamer og Pelikan eksplisitt tar avstand fra teleologiske historieforståelser slik de mener å finne disse hos henholdsvis naturvitenskapen, historiepositivismen, Hegel og Newman. Påstanden min er derfor alvorlig, men henger sammen med det jeg mener er den nevnte spenningen mellom mangfoldets åpenhet og meningshorisontens avgrensethet. Både Gadamer og Pelikan unngår en *klassisk teleologisk* tankegang om et mål for den historiske utviklingen eller en stadig forbedring i erkjennelse. Til dette er fortiden for verdifull og relevant for dem. Men jeg har allikevel argumentert for at de ikke unnslipper teleologiske *tendenser* så lenge de begge holder fast ved det transcendent og tidløse *logos*' egenskap av å være retningsgivende og horisontkorrigerende for den stadige historiske fortolkningen av overleveringen. De ender begge opp med å trekke opp en historisk avgrensning av *logos* som, ved å se bakover kanoniserer én historisk sannhetsessens, og ved å se framover blir retningsgivende for de framtidige nye og annerledes fortolkningene. På denne måten konstitueres en historisk grense mellom det meningsfulle og meningsløse, mellom ortodoksi og heresi, noe som *kan* ha betydelige etiske komplikasjoner.

Når dette så er sagt kan vi spørre oss; finnes det noe alternativ for teologien? Finnes det overhodet grenser for fortolkningen av overleveringen? Jeg mener vi må kunne svare ja på begge spørsmålene. Det at jeg i denne oppgaven har forholdt meg kritisk til det nevnte tradisjonssynet, betyr ikke at jeg har noe ønske eller mål om å forkaste alt tradisjonelt og historisk overlevert. Det er åpenbart at det forstående mennesket befinner seg i en historie hvor det stadig lærer nye ting om seg selv ved å studere egen tradisjon, og hvor forståelsen er formet, mye mer enn vi aner, av den kunnskapstradisjon vi befinner oss i. På denne måten har derfor Gadamer rett når han hevder at selv vår tradisjonskritikk vil være tradisjonsbestemt. Og på denne måten har også Pelikan rett når han hevder at mange av de konfesjonelle ulikhetene vi erfarer i dag kan forklares ut fra konfliktlinjer som strekker seg tilbake til oldkirka. Selvsagt kan vi vinne større innsikt i den kristne tros mysterier ved å studere fortolkninger av den kristne overleveringen, slik disse for

eksempel kommer til uttrykk i patristiske tekster. Dette skjer forhåpentligvis stadig vekk. Vi har masse å lære av fortiden, og det er ingen grunn til å arrogant anta at forståelsen utvikler seg til noe kvalitativt og epistemologisk bedre med historien.

Men samtidig kan slike *formale* argumenter aldri være tilstrekkelige for å hevde at den historiske overleveringens *materiale* innhold dermed er sant. Det ovenfor nevnte betyr ikke at tradisjonen dermed er konsistent, fundert på en sisteinstans, og at overleveringen i seg selv derfor er meningsfull. Bevaring trenger ikke primært være en fornuftshandling, slik at det historisk overleverte dermed blir et resultat av erkjennelse snarere enn av politiske, økonomiske og sosiale maktfaktorer eller tilfeldige språklige misforståelser.

Videre trenger heller ikke kritikken å bety at det *ikke* finnes grenser for fortolkningen. Tvert om tror jeg at det faktisk finnes grenser for hva som er rimelige fortolkninger av det overleverte og ikke. Poenget er ikke å oppheve alle grensene, men å reflektere rundt *hva* som faktisk konstituerer dem. Grensene flyter og flytter seg, og utvikler seg ved jevne mellomrom. Dette er selvsagt svært krevende å forholde seg til, men også svært levende!

I hvilken grad teologien dermed er avhengig av en sammenhengende og til syvende og sist *konsistent* tradisjon, bygd på metafysiske sisteinstanser i forholdet mellom *mythos* og *logos*, er et spørsmål jeg ikke makter å svare på innenfor denne oppgavens grenser, men ønsker å stille. Det er et stort spørsmål fordi det setter spørsmålstegn ved om det ligger, eller må ligge, andre vitenskapsteoretiske premisser til grunn for teologien enn for andre disipliner. Videre er det også et interessant spørsmål for teologien, og især for Det teologiske fakultet: Dette har nemlig i en generasjon vært sterkt preget, både mentalt og metodisk, av den moderne hermeneutikken til nettopp Gadamer. Ved å importere en slik type hermeneutisk tilnærming til teologien, kan man spørre seg om det også har fulgt med en metodologi som vagt og implisitt forutsetter et slikt grunnleggende tradisjonssyn som jeg har analysert her – et tradisjonssyn som innebærer en viss uoverensstemmelse med det reformatoriske tradisjonsbruddet.

5. Litteratur

Bonsor, J. A.,

- 1994 «History, Dogma, and Nature: Further Reflections on Postmodernism and Theology», *Theological Studies* 55: 295-313

Caputo, J. D.,

- 2000 «How to Prepare for the Coming of the Other. Gadamer and Derrida», i Caputo, J.D. *More Radical Hermeneutics* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press): 41-59

Derrida, J.,

- 1976 *Of Grammatology* (Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press)

Foucault, M.,

- 1999 *Diskursens orden. Tiltredelsesforelesning holdt ved Collège de France 2. desember 1970* (Oslo: Spartacus)

Gadamer, H.-G.,

- 1990 *Hermeneutik. 1 : Wahrheit und Methode : Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 6.Aufl. (Tübingen: J.C.B. Mohr)

Gadamer, H.-G.,

- 2004 *Sandhet og Metode: Grundtræk af en filosofisk hermeneutik* (Århus: Systime)

Mehlhausen, J.,

- 1977 «VII/2. 19.–20. Jahrhundert», i *Theologische Realenzyklopädie*. B. 12. (Berlin: Walter de Gruyter): 643-658

Mohan, R. P.,

- 2003 «Historicism», i *New Catholic Encyclopedia*. 2nd ed. B. 6. (Detroit: Gale, in association with the Catholic University of America): 871

Newman, J. H. C.,

1989 *An Essay on the Development of Christian Doctrine*. 6th ed.
(Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press)

Pelikan, J.,

1969 *Development of Christian doctrine : Some Historical Prolegomena*
(New Haven: Yale University Press)

Pelikan, J.,

1970 *The Christian tradition : a history of the development of doctrine*
(Chicago: The University of Chicago Press)